ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

NEUNUNDVIERZIGSTER BAND

HEFT 1–2

1958

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W35

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

ZEITSCHRIFT
FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

Alle Manuskripte, Korrekturen und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an Professor D. Walther Eltester in Tübingen-Lustnau, Waldeckstr. 23 (bitte genau adressieren!) erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustand und in Maschinenschrift einzuliefern. Lateinische Zitate sind für Kursivdruck kenntlich zu machen. Manuskripten, die unverlangt eingehen und deren Rücksendung im Falle der Ablehnung gewünscht wird, ist das erforderliche Rückporto beizufügen.

Die Zeitschrift rezensiert nur ausnahmsweise und nach freiem Ermessen der Herausgeber. Es wird gebeten, von unverlangter Einsendung von Bespr

Die Be

Die M 15 Sonderabzüge mit den größere Anzahl von Sonderabzi Verleger.

Der J des ersten Heftes verpflichte

Die H Der Verleger

THE INSTITUTE FOR ANTIQUITY AND CHRISTIANITY

From the library of

James M. Robinson

Preis des Jahrgangs DM 36,—. Einzelhefte sind nicht käuflich

Printed in Germany

JAMES M. ROBINSON
VILLA PADOVA
3560 PADUA AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

Die Decke des Moses

Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung in II Cor 3 7-18[1]

Von Dr. **Siegfried Schulz**
(Erlangen, Hofmannstr. 85)

Schon beim Lesen von II Cor 3 fallen die zahlreichen alttestamentlichen Belegstellen auf. Beim näheren Zusehen zeigt sich, daß Zitate aus Ez 3 3 und vor allem aus Ex 34 (in v. 3, 7, 10, 13, 16) vorliegen. Nun sind allerdings diese Zitate in die paulinischen Ausführungen eingestreut, aber doch so, daß sie — das trifft jedenfalls für den Abschnitt 3 4-18 zu — einen gewissen Unter- und auch Hintergrund für die paulinische Auseinandersetzung abgeben. Denn jene sind, wie man bald sieht, eng angeschlossen an Ex 34 29-35, so daß sie »eine theologische Auslegung und Anwendung dieser Schriftstelle genannt werden«[2] können. Damit bekommt Moses eine typologische Bedeutung; aber es ist auffallend und bereits bemerkt worden, daß »Paulus . . . die Moses-Typologie insofern anders als die Urgemeinde« wendet, »als er in Moses den Repräsentanten der Amtsträger und der Gemeinde des alten Bundes sieht, dem gegensätzlich Amtsträger und Gemeinde des neuen Bundes gegenüberstehen«[3], und zwar hängt dies damit zusammen, »daß Paulus als Typus für Christus Adam bevorzugt«[4].

Es liegt also »ein christlicher Midrasch über Ex 34 29-35 zum Erweis der überragenden Herrlichkeit des Neuen Amtes gegenüber der des Alten«[5] vor, der die kurzen Erörterungen in 3 1-6 »breit auseinandersetzt«. Da das »spezielle apologetische Motiv« in 3 7-18 fehlt — die großen Gegensätze sind eben »Christentum und Judentum, nicht Paulinismus und Judaismus« —, kam man zu einem noch weitreichenderen Urteil: Dieser Abschnitt, der in seiner Auslegung sowieso umstritten ist[6], gäbe »sich als eine literarische Einlage«, der Stoff

[1] Den Herren Professoren D. H.-D. Wendland und D. G. Friedrich möchte ich für zahlreiche kritische wie weiterführende Hinweise danken.

[2] Vgl. H.-D. Wendland, Die Briefe an die Korinther, NT Deutsch 7 (1954)[6] 117.

[3] J. Jeremias, Μωυσῆς, ThWb IV 874, 1ff.

[4] Jeremias a. a. O. 874, 26ff.

[5] Windisch, Der II. Korintherbrief (1924)[9] 112.

[6] Vgl. das Urteil von P. Bläser, Das Gesetz bei Paulus (1941) 207 u. a.

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

sei »unabhängig von der brieflichen Situation konzipiert und da die Apologie in 4 1ff. wieder aufgenommen wird, so könnte die Perikope leicht herausgenommen werden, ohne daß der briefliche Zusammenhang Schaden litte«[7].

3 18 zeigt deutlich, daß Paulus eigentlich zuviel bewiesen habe, denn es kam darauf an, »die δόξα seines Apostelamtes zu begründen, der christliche Midrasch hat ihn weitergeführt zu einem Nachweis der δόξα des Christenstandes (ἡμεῖς πάντες) überhaupt«[8].

Neben diesen stilistischen und exegetischen Beobachtungen wäre nun auf die zahlreichen Hapaxlegomena hinzuweisen, die sich in II Cor 3 7-18 finden, wie z. B. die παλαιὰ διαθήκη (3 14), das klassische ἡνίκα ἄν (3 15. 16) und das ἐπιστρέφειν πρὸς κύριον (3 16)[9].

In 3 18, einem viel beachteten und zitierten Satz in der paulinischen Auslegungsgeschichte, sieht man sich nun einer Bekenntnisaussage gegenübergestellt, die an eine außerjüdische Gedankenwelt erinnert[10].

Absichtlich sind die bisherigen Beobachtungen, die insgesamt von den verschiedenen Kommentatoren bereits gemacht wurden, skizzenhaft gehalten; denn es ging in diesen einleitenden Bemerkungen lediglich darum, die traditionsgeschichtliche, die stilistische und religionsgeschichtliche Problematik, die mit dem genannten Text verbunden ist, in den Blickpunkt zu rücken und zum Ausgangspunkt einer weiteren Untersuchung zu machen.

Alle diese Beobachtungen und Hinweise lassen die vorläufige, im einzelnen noch zu erweisende These notwendig erscheinen, II Cor 3, und hier sind es vor allem die vv. 7-18, mit einer vorpaulinischen Überlieferung in Verbindung zu bringen[11].

---

[7] Windisch a. a. O. 112.

[8] H. Lietzmann, An die Korinther I, II (1949)[4] 115.

[9] Windisch a. a. O. 123 und dort Anm. 3. — Es wird sich später herausstellen, daß sich noch weit mehr Hapaxlegomena in diesem relativ kurzen Abschnitt aufweisen lassen.

[10] »Wenn irgendwo, so liegt es bei diesen Aussagen des Apostels nahe, an die Weihen der Mysterien zu denken . . .« (Wendland a. a. O. 60). Eine solche »Vorstellung, daß der Christ schon in der Gegenwart an einer Verwandlung teil hat, die ihn dem Bilde Christi angleicht«, und zwar als ein präsentisches Geschehen, »ist ein mystischer Gedanke, der so bei Paulus, sonst nicht begegnet«, er kann darum mit Recht als »die stärkste mystische Formulierung des paulinischen Erlöserglaubens« (Kümmel bei Lietzmann a. a. O. 200ff.) angesprochen werden.

[11] Einem solchen Versuch kommt nicht nur deshalb Bedeutung zu, da wiederum die Traditionsgebundenheit des Apostels nachgewiesen wird, sondern weil damit zugleich die theologische Ausgerichtetheit und historische Verwurzelung dieser vorpaulinischen Überlieferung und das Verhältnis des Paulus zu ihr erhellt werden kann.

I

Es ist auffallend, daß Paulus in 3 7 das Zugeständnis macht, daß dem mosaischen Dienst eine Glorie zukomme, obwohl er ja kurz vorher diesen eine Diakonie des Todes genannt hatte[12]. Der Abschnitt 3 7-11 gipfelt nun aber in seinem Höhepunkt (3 10!) gerade in der entgegengesetzten Anschauung. Es erhebt sich die Frage, wodurch und warum Paulus hier zu solch einem Zugeständnis gekommen ist. Zweifellos sprach der »klare« alttestamentliche Text von einer Doxa auf dem Angesicht des Moses (Ex 34 30). Diese alttestamentliche Aussage hat aber Paulus in drei parallel gebauten Sätzen — abgesehen von 3 10 — entkräften wollen. Wenden wir uns zuerst der alttestamentlichen Aussage in 3 7b zu. Einer besseren Übersicht und motivkritischen Vergleichung wegen sei Ex 34 30 (LXX) hier angeführt:

καὶ εἶδον Ααρων καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι Ισραηλ τὸν Μωυσῆν καὶ ἦν δεδοξασμένη ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ, καὶ ἐφοβήθησαν ἐγγίσαι αὐτοῦ.

Ex 34 35: καὶ εἶδον οἱ υἱοὶ Ισραηλ τὸ πρόσωπον Μωυσῆ ὅτι δεδόξασται . . .[13].

LXX spricht ganz deutlich, man könnte geradezu sagen, unbefangen von dem Sehen der Söhne Israels; der neutestamentliche Text dagegen nicht nur davon, daß die Söhne Israels das verklärte Angesicht nicht sehen, sondern gar nicht sehen konnten: μὴ δύνασθαι! Statt ἰδεῖν heißt es jetzt ἀτενίσαι. Dieses Verb steht innerhalb der paulinischen und deuteropaulinischen Literatur allein da[14]. Gegenüber dem einfachen ἰδεῖν der LXX wird nun der Akt des Sehens präzisiert, sie vermochten nicht gespannt auf das Angesicht des Moses zu schauen[15], und diesem angespannten Beobachten korrespondiert ein »auffallender Glanz«[16]. Wichtig ist weiterhin in 3 7b der Nachsatz διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ, der in der LXX den Aussagen: ὅτι δεδόξασται (34 29), καὶ ἦν δεδοξασμένη (Ex 34 30) und ὅτι δεδόξασται (Ex 34 35) entspricht. Der verbale Ausdruck der LXX ist in das substantivische δόξα umgeschlagen; in dieser Verabsolutierung wird man eine über den LXX-Text hinausgehende Betonung und Hervorhebung sehen dürfen.

---

[12] Vgl. R. H. Strachan, The second Epistle of Paul to the Corinthians (1946) 88.

[13] LXX weiß also von einem ἰδεῖν Aarons, der Presbyter und Söhne Israels, sie alle schauten das verklärte Angesicht des Moses. Es ist wichtig und zugleich interessant, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Texte: Ex 34 30. 35 und II Cor 3 7 festzustellen.

[14] Windisch a. a. O. 114, im NT findet es sich sonst nur noch im Lukas-Evangelium und der Apostelgeschichte.

[15] Vgl. W. Bauer, Griech.-Deutsches Wörterbuch[4] (1952) z. St.

[16] Vgl. Ph. Bachmann, Der 2. Brief an die Korinther, Komm. z. NT VII, Leipzig-Erlangen (1922)[4] 163.

Diesen soeben aufgeführten drei Interpretationsmomenten, die insgesamt über den alttestamentlichen LXX-Text hinausgehen, liegt eine einheitliche und bestimmte theologische Tendenz zugrunde, die man ein wenig pointiert in den Satz zusammenfassen könnte, daß der Grad (ἀτενίζειν!) der Doxa (nicht verbal!) so blendend war, daß ein In-Augenschein-nehmen derselben für ganz Israel unmöglich (μὴ δύνασθαι!) war.

Die Doxa des Moses wird damit unüberhörbar herausgestellt, und damit zugleich die Legitimation seines Dienstes und der Thora. Ex 34 27-35 — als der übergreifende Zusammenhang — schildert die Offenbarung des Kyrios an Moses auf dem Berge und seine Bundesschließung mit ihm und Israel. Darum ist »der Widerschein der göttlichen Herrlichkeit auf seinem Angesichte . . . nicht nur ein das Vermittleramt begleitender Umstand, sondern in ihm stellt sich die Herrlichkeit dessen, was Moses bringt, dar«[17].

Göttliche Doxa und mosaische Thora sind darum untrennbar verbunden.

In diesem theologisch sehr bedeutsamen Aussagenkomplex geht 3 7b mit der jüdischen und auch philonischen Exegese durchaus parallel[18].

Bei diesem Sachverhalt wird man kaum der Folgerung entgehen können, daß die Behauptung, daß »diese δόξα eine καταργουμένη war, wohl eine Exegese des Paulus (vgl. v. 13)« ist, »die dem jüdischen Midrasch völlig widerspricht«[19].

Wenn Paulus sich nicht selbst in Widersprüche verwickeln soll, indem er das radikal in Abrede stellt, was er soeben alttestamentlich begründet, liegt der Schluß nahe, in 3 7b den ersten Satz einer vorpaulinischen Überlieferung zu sehen. Sie ging in ihrer Beurteilung der mosaischen Doxa noch über den alttestamentlichen LXX-Text hinaus. Paulus zitiert demnach gleich zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit den Gegnern in Korinth in 3 7 die These von der Verherrlichung des Angesichtes des Mose bei der Bundesschließung und der Übermittlung der Thora[20].

---

[17] So Heinrici, ebd. 169.

[18] Neben den Targumim, die ebenfalls die Größe des Glanzes betonen (Str.-Bill. III 514ff.) verdient besondere Beachtung das Targum Onkelos Deut 34 7; nach dessen Interpretation sind »Strahlen des Glanzes . . . Mose auch nach dem Tode verblieben« (Str.-Bill. III 515). Während Josephus über diesen Bericht schweigt, findet sich bei Philo (vgl. Vit. Mos. III, 665 u. II, 70) trotz seiner im einzelnen anders verlaufenden Deutung ebenfalls das μὴ δύνασθαι.

[19] Vgl. Kümmel bei Lietzmann a. a. O. 199; daß man diesen Zug nicht aus dem AT beweisen kann, dazu vgl. auch J. Goettsberger, Die Hülle des Mose nach Ex 34 und II Cor 3, in: Bibl. Zeitschr. 16, 1924, S. 11.

[20] Es läge jetzt schon nahe, diese jüdisch (vgl. das Urteil von Windisch 114) zu nennende These mit den paulinischen Gegnern in Verbindung zu bringen; jedoch

Bei all' diesen Ausführungen darf natürlich zweierlei nicht außer acht gelassen werden, daß einerseits fast derselbe Motivzusammenhang von 3 7b in 3 13 noch einmal auftaucht — wenn auch in einem anderen Rahmen[21] — und zum anderen 7b den Ausgangspunkt und Wurzelgrund der paulinischen Widerlegung darstellt, deren erstes Motiv bereits im τὴν καταργουμένην zum Vorschein kam. Ihr voller Wortlaut aber ist erst in den vv. 7-11 zu finden, denen wir uns nun zuzuwenden haben.

Zuvor eine mehr äußere Beobachtung: die vv. 7. 9 und 11 bestehen »aus drei gleichgebauten Sätzen«, die den vorausgesetzten Hauptgedanken »durch den Schluß a minori ad maius herausstellen«[22].

Dem dreifachen εἰ (εἰ δέ 7, εἰ γάρ 9 und εἰ γάρ 11) korrespondiert ein dreifaches μᾶλλον (πῶς μᾶλλον 8, πολλῷ μᾶλλον 9 und πολλῷ μᾶλλον 11). Diese Argumentationsweise ist typisch paulinisch[23] und entstammt der rabbinisch-exegetischen Qol-wachomer-Technik[24].

Die διακονία τοῦ θανάτου findet sich im NT nur hier, was aber nicht gegen den paulinischen Ursprung spricht; denn diese »Abwertung« des alttestamentlichen Bundes ist typisch paulinisch und entspricht in 3 9 der διακονία τῆς κατακρίσεως. Hinter dieser Anschauung steht der lapidare Satz des Paulus: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει! Unterstrichen wird diese echt paulinische Deutung des alttestamentlichen Nomos durch das viermal auftretende καταργεῖν (7. 11. 13. 14)![25]

Mit diesem Anschauungskreis von καταργεῖν — θάνατος — κατά-

---

wird diese Vermutung von einer solchen relativ schmalen Basis aus noch nicht genügend erhärtet werden können. Das kann erst von der Gesamtheit der vorpaulinischen Überlieferung her geschehen (so J. Sickenberger, Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer [1932] 104: »Den judaistischen Gegnern Pauli in Korinth, die wohl häufig von der Göttlichkeit und Herrlichkeit des AT gepredigt haben, um die Christen enger an das Judentum zu ketten, mögen solche Sätze über die schlimmen Wirkungen des Gesetzes bes. anstößig erschienen sein«; vgl. Bachmann 172: »Es ergab sich unmittelbar aus den Grundsätzen der Gegner die Tendenz, einem Evangelium, welches die Freiheit vom Gesetz verkündigte, die Majestät des Gesetzes entgegenzustellen«), was weiter unten auch aufzuzeigen versucht werden soll.

[21] Dazu vgl. die Ausführungen weiter unten S. 12.

[22] Windisch 112; Bachmann 154 spricht deshalb von einer »Kette«.

[23] Vgl. u. a. Rm 5 9. 15. 17 8 34 I Cor 5 2.

[24] Vgl. O. Kuß, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, in: Das NT I (1940) z. St.

[25] Ein Blick in die Konkordanz läßt erkennen, daß der Begriff ein Hauptmotiv in den paulinischen Briefen darstellt und sonst nur noch fünfmal im NT vorkommt. Auch im II Cor 3 7ff. zeigt schon die Häufung dieses Begriffs, wie sehr es Paulus gegenüber seiner Vorlage darauf ankommt, die Midraschaussagen von Ex 34 in ihrem theologischen Gewicht in stärkster Weise zu entkräften.

κρισις wird die paulinische Stellungnahme zum jüdischen und judenchristlichen[26] Nomos-, Diatheke- und Doxaverständnis auf den schärfsten polemischen Ausdruck gebracht. Dieser inhaltlichen Gedankenführung entspricht nun in besonderer Weise die formalstilistische: In den vv. 7-11 liegt eine stufenweise fortschreitende Steigerung[27] vor. Während in den vv. 7 und 8 es Paulus offensichtlich »nur« darauf ankommt, das εἶναι ἐν δόξῃ hinsichtlich der neutestamentlichen Diakonie zu behaupten, wird in v. 9 die Diakonie des Geistes »als eine unvergleichlich gesteigerte bezeichnet«, um dann in v. 10 die Differenz auf die höchste Spitze zu treiben[28]: Der alttestamentlich-mosaischen Diakonia eignet »überhaupt gar keine Doxa«[29]. Mit dieser Aussage annulliert Paulus die von ihm selbst vorausgesetzte und seine Auseinandersetzungen zugrunde gelegte These von 3 7b. Der v. 11, der im gleichen Stil wie 3 7—3 9 gehalten ist, kehrt von diesem Höhepunkt »abschließend wiederum zu einer nach beiden Seiten hin positiv anerkennenden Vergleichung«[30] zurück.

Nun wird deutlich, warum Paulus diesen Midrasch, der den ersten Abschnitt innerhalb seiner Ausführungen von 3 7-18 darstellt, schuf: Es ging um die Beurteilung der im AT trotz Tod, Stein und Buchstaben bezeugten Doxa. Paulus nimmt in dem ἐγενήθη ἐν δόξῃ prägnant das Thema der Überlieferung auf und vorweg, um dann in 7b die entscheidenden Worte zu zitieren[31]. In insgesamt vier Sätzen entwickelt Paulus dieser exegetischen Anschauung gegenüber seinen eigenen theologisch-polemischen Standpunkt, indem er solcher rückhaltlosen Bejahung der Doxa des mosaischen Bundes nicht nur die Berechtigung, sondern auch das Vorhandensein abspricht: καὶ γὰρ οὐ δεδόξασται.

Das bisher Gefolgerte und Ausgeführte faßt Paulus dann in 3 12a zusammen. Das ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα zeigt diesen zu-

[26] Die Entscheidung hierüber wird erst von dem Ergebnis einer traditionsgeschichtlichen Analyse abhängig gemacht werden können.

[27] Wendland 56 spricht deshalb von »einem aufsteigenden Schlusse«.

[28] Bachmann 157.

[29] Die Erklärung von Windisch 116 zu 3 10 — es sei »eine erläuternde Zwischenbemerkung, die das Schema der Vergleichungen unterbricht und auch sachlich stört, insofern der Gedanke des jedesmaligen Vordersatzes (auch der alttestamentliche Bund zeigte δόξα) hier offenbar in Abrede gestellt wird« — ist wohl formal sachgemäß, verkennt aber gerade die innere Tendenz der paulinischen Argumentation, die in 3 7ff. beginnt und in 3 10 auf den Höhepunkt gelangt; vgl. die Ausführungen weiter oben in dieser Arbeit.

[30] Bachmann 158.

[31] Daß Paulus nur im ersten Kettenglied (3 7b) zwei Sätze hat, die anderen Kettenglieder jeweils nur einen Vers (Satz) aufweisen (so auch Windisch 113), ist auffallend, ergibt sich aber aus der Existenz der Vorlage. Darum ist »die Diakonie des Mose« auch »reicher . . . als ihr Gegenstück« (so Bachmann 172) beschrieben.

sammenfassenden Charakter deutlich an[32]. Damit dürfte die relative Eigenständigkeit von 3 7-12 herausgestellt sein; ebenso dann aber auch die von 3 7-18; denn das vorangestellte διὰ τοῦτο (4 1) ist besonders betont und das nachgestellte ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην gibt sich wie eine Zusammenfassung des gesamten Abschnittes 3 4-18. Auf jeden Fall scheint damit die Zusammengehörigkeit der vv. 13-18 erwiesen zu sein.

In dem vorliegenden Falle umschließt also der Begriff der Hoffnung die vv. 7-11[33]. Aber die eigentliche Intention des Paulus dürfte hiermit noch nicht erfaßt sein. Die Hoffnung, die die apostolische Freimütigkeit und Freudigkeit bedingt, gründet in der gewissen Überzeugung, daß die Diakonie des Geistes und der Gerechtigkeit in ihrer eschatologischen Enthüllung bleibend und nicht vergänglich sind. Man darf hier keinen Augenblick den antithetischen Klang der paulinischen Argumentation außer acht lassen. Bei Moses war eben darum weder Hoffnung noch Freimütigkeit, weil die Doxa vergänglich und nichtig war[34]. 3 12b ist nun aber bereits Überleitung zu 3 13-17, denn »das πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα steht in direktem Gegensatz zu dem Verhalten des Mose, der eine Hülle auf sein Angesicht legte«[35]. Mit diesen beiden zusammenfassenden und überleitenden paulinischen Sätzen, daß »aus der Gewißheit der überwältigenden Herrlichkeit des Dienstes des Geistes . . . sein Auftreten und Reden im vollen Freimut«[36] geschieht, ist der Boden für ein weiteres Exoduszitat bereitet, das Paulus mit dem betont voranstehenden καὶ οὐ καθάπερ[37] einleitet. 3 13a geht auf Ex 34 33. 35 zurück[38]. Die Doxa des Moses

---

[32] Auf die verwandten, geradezu formelhaften Wendungen in 3 4. 12 4 1. 7. 13 hat Plummer (vgl. A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians [1925] 95) hingewiesen; von ihnen macht Paulus immer dann Gebrauch, wenn die vorhergehenden Ausführungen zusammengefaßt und zugleich als Überleitung für daran sich schließende Darlegungen dienen sollen.

[33] So Lietzmann 113. — Es ist durchaus sachgemäß, daß Paulus in dem ἔσται (3 8), im εἵνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης (3 10) und dem τὸ μένον (3 11) stärker, als man ohne weiteres dem Text entnehmen könnte, das futurische Moment gesehen hat. Die noch ausstehende Vollendung bekommt damit »ein größeres Gewicht« (Windisch 118).

[34] So auch Bläser a. a. O. 209f.

[35] Bläser 209f. [36] Wendland 118.

[37] καθάπερ ist beliebte paulinische Redewendung und kommt sonst nur noch einmal in Hebräerbrief vor.

[38] Dort wird berichtet, daß Moses, nachdem (ἐπειδή 34 33) er seine Rede vor dem gesamten Israel beendet hatte, eine Decke auf sein Angesicht legte. Auf die Frage, warum Moses dieses tat, gibt der alttestamentliche LXX-Text eine Antwort, die den Aussagen von Ex 34 30ff. entsprechen. Als Moses mit verklärtem Angesicht vom Offenbarungsberg herabstieg, fürchteten sich Aaron und die Presbyter Israels, sich ihm zu nähern. Erst auf das καλεῖν des Moses hin wird ihre Furcht überwunden,

als die Repräsentation des Kyrios löst ein zwiefaches Handeln aus: Moses gebraucht einmal die Decke, um die Israeliten vor dem unerträglichen Glanz und die Doxa vor der Profanierung zu schützen, und zum anderen bedient er sich des καλεῖν, um ihren φόβος zu überwinden und sie zu sich kommen zu lassen. Theologisch wird das κάλυμμα-Motiv durch denselben Horizont wie das καλεῖν bestimmt. Auf II Cor 3 7 angewandt würde es bedeuten, daß das μὴ δύνασθαι das theologische Analogat zum ἐφοβήθησαν (Ex 34) darstellt. Dieser alttestamentlichen Motivierung der mosaischen »Hülle« widerspricht nun aber aufs schärfste 3 13b. Nach dieser Deutung hatte die Decke des Moses den Zweck, die Israeliten am Erkennen der Vergänglichkeit der Doxa[39] zu hindern. Wenn diese auch nicht unbedingt dem alttestamentlichen Wortlaut widerspricht, so aber unzweifelhaft der Absicht von Ex 34 29ff. Wie schon in 3 7b das τὴν καταργουμένην ist diese ausführliche Deutung des Paulus dazu bestimmt, »die Minderwertigkeit des mosaischen Gesetzes darzutun«[40]. Paulus trägt diese polemische Spitze mit einem unverkennbar wörtlichen Anklang an die Tradition, die bereits in 3 7b zum Vorschein kam, vor, aber der Sinn ist ein völlig verschiedener. In 3 7b war für die Betrachtung der Erscheinung »ihr überstarker Glanz« maßgebend, »der die Israeliten den Blick darauf nicht aushalten ließ; falls man überhaupt noch nach einem Grund der Verhüllung fragen wollte, so lag es nahe, ihn darin zu suchen, daß die Blendung beseitigt werden sollte«[41]. Das ist genau die Meinung und Auffassung sowohl des alttestamentlichen LXX-Textes als auch der dem Paulus vorliegenden Tradition, und das »nachklappende« τὴν καταργουμένην von 3 7b ergibt sich auch aus dieser Sicht als paulinisches Interpretament. In 3 13b dagegen[42] hatte die

indem sie sich zu ihm wenden. Dementsprechend hatte die Verhüllung den Sinn, die Israeliten vor »dem unerträglichen Anblick der δόξα auf dem Antlitz des Mose« zu schützen (Windisch 119), so die Deutung der LXX nach v. 35; v. 33 dagegen legt einen anderen Sinn nahe: hier wird die Decke von Moses erst nach der Ausrichtung des göttlichen Auftrages gebraucht, um die Doxa, das ist wohl die Meinung, der Profanierung zu entziehen (Windisch 119). Es liegt also bereits im alttestamentlichen Text eine gewisse Spannung vor, die aber von der Vorlage nicht berücksichtigt wird; denn diese legt einseitig auf das Verhältnis von δόξα und μὴ δύνασθαι Gewicht.

[39] Mit Kümmel (in Lietzmann a. a. O. 199f.) beziehen wir die Deutung von καταργουμένου nicht auf das Gesetz wie in v. 11, da sie dem Zusammenhang widerspricht.

[40] Lietzmann 113. [41] Bachmann 163.

[42] Hier ist gerade das Verschwinden des Glanzes maßgebend »und als Motiv erscheint die Absicht, dies zu verbergen. Durch die Wahl des Ausdrucks wird dieser Kontrast . . . noch verschärft. Denn indem 3 13 das gleiche Verbum wie in 3 7 angewandt ist, und zwar eben dasjenige, welches sich recht eigentlich zum Ausdruck für die Wahrnehmung des Positiven an jener Erscheinung eignet, nämlich ihres

Decke den Sinn, die Israeliten vor der Erkenntnis der Vergänglichkeit der Doxa auf dem Angesicht des Moses zu bewahren, obwohl er es wußte! Moses als Vermittler des alttestamentlichen Bundes wird in dieser paulinischen Deutung zum »Gnostiker«, der die nichtssagende Vergänglichkeit desselben samt seiner Doxa »längst« erkannt hat, aber seine Volksgenossen vor dieser höheren Einsicht schützen möchte. Damit wird die durch ihn sich vollziehende Bundesschließung — er ist ja gerade vom Berg herabgestiegen — relativiert. Er hat wohl die Doxa, er vollzieht wohl die Bundesschließung und wird damit zum Mittler des alten Bundes, aber zur gleichen Zeit weiß Moses, daß vor der zukünftigen Herrlichkeit des Evangeliums alles nichtig und vergänglich ist[43]. Das Handeln des Moses wird also nicht wie das des Paulus durch die παρρησία bestimmt (καὶ οὐ καθάπερ Μωυσῆς!)[44].

Paulus geht in seiner erfassenden Ausdeutung des alttestamentlichen Textes ganz andere Wege wie die Überlieferung, die nicht nur mit dem LXX-Wortlaut übereinstimmt, sondern mit einer bestimmten Tendenz noch über ihn hinausgeht[45]. Daraus wird dann die anscheinend berechtigte Folgerung gezogen, daß »Paul's interpretation is hardly more religious. He cannot be acquitted of a clever attempt to score off his opponents. The idea is a sudden tangent of thought which would neither convince nor conciliate them«[46].

auffallenden Glanzes, nicht aber ihres Verschwindens, entsteht beim Hörer zunächst der Eindruck, als sei es wieder auf eine Kontrastierung auffallender Strahlungen abgesehen wie 3 7b. Statt dessen aber schlägt die Feststellung ins gerade Gegenteil um . . . Es liegt darin eine Wendung zu wuchtiger Ironie« (Bachmann z. St.); vgl. auch W. Bousset, Der zweite Brief an die Korinther, in: Schriften des NT II³ (1917) 183.

[43] Ähnlich Plummer a. a. O. 97.

[44] »Derselbe hatte nicht den offenen Mut, seinem Volke über den wahren Sachverhalt Aufklärung zu geben, vielmehr nahm er seine Zuflucht zu einem Kunstmittel, um das dem Dahinschwinden bestimmte als ein Bleibendes erscheinen zu lassen. Und dieses Mittel, durch welches Moses seinen Zweck zu erreichen suchte (und wie v. 14 zeigt, auch wirklich erreichte), war das Auflegen der Decke auf sein glänzendes Angesicht. So wurde die Ansicht bei den Israeliten erweckt und erhalten, daß der Gesetzesdienst eine nimmer aufhörende, sondern bleibende göttliche Institution sei«; vgl. A. Klöpper, Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth (1874) 198.

[45] »There is nothing in the Old Testament story of Ex 34 33ff. to suggest that Moses veiled his face with this motive in view« (Strachan 87, ähnlich Windisch 114), sondern »it is the Apostle who makes the passing away of the glory a symbol of the transitoriness of the Law, and the veil a symbol of obscurity and concealment« (Plummer a. a. O. 97).

[46] Strachan ebd.: dazu sei nur bemerkt, daß auch Strachan mit Recht annimmt, daß seine Gegner mit der Doxa-Anschauung und -Auslegung von Ex 34 identisch waren! Darauf wird weiter unten noch zurückzukommen sein. — Im Verlauf dieser exegetischen Einsichten ist man sogar soweit gegangen, daß Moses in der Sicht des Paulus natürlich die Absicht des Verbergens, ja Verheimlichens

Gegenüber diesen radikal urteilenden Äußerungen, die man dem paulinischen Text in 3 13b entnehmen zu können glaubte, sind nun Stimmen laut geworden, die eine stärker apologetische Haltung einnehmen und Paulus vor diesen Konsequenzen in Schutz nehmen wollen[47].

Moses habe so und nicht anders handeln müssen, denn sonst hätte Israel »wohl dieses Aufhören des Wunders als Symbol eines Aufhörens des Bundes mit Jahwe genommen und die Heiligkeit der übernommenen Verpflichtungen wäre nicht mehr geachtet worden«. Moses war also nach dieser Version wohl ein Wissender, aber ihm waren in seinem Wirken Schranken gesetzt. »Er konnte nicht alles offenbaren, was Gottes Herrlichkeit betraf»[48]. Es waren wohlmeinende und pädagogische Motive gegenüber den unreifen Israeliten, die den erfahrenen Gottesmann Moses zu diesem vorbereitenden Heilshandeln veranlaßten. Von einer »hinwegtäuschenden« Absicht spricht Paulus jedenfalls nicht. »Die Bedeutung des Moses bei Paulus und der hier vorliegende Zusammenhang verbieten diese Deutung.« Man findet aber einen logischen Gedankengang, wenn man die Tat des Moses etwa in folgendem Sinne versteht: »Das Schwinden der Herrlichkeit auf dem Antlitz des Moses ist das Zeichen, daß auch der alte Bund einmal verschwindet. Es war also für die Israeliten bitter, diese Herrlichkeit hinschwinden zu sehen. Und, um einen Vergleich zu gebrauchen, wie es Fälle gibt, wo es gut ist, daß man einen Kranken den Blicken seiner Angehörigen entzieht, weil diese den Anblick seines Sterbens nicht ertragen können, so hat auch Moses eine Hülle auf sein Antlitz gelegt, damit die Israeliten nicht Zeugen sein sollten, wie die Herrlichkeit zu Ende ging[49].« Damit kommt man zu der Schlußfolgerung, daß Moses zwar das Ende der Herrlichkeit verhüllt, jedoch nicht verheimlicht habe. Dafür spräche vor allem 3 14a; denn »wenn Moses die Israeliten über das Ende der auf seinem Antlitz erstrahlenden Herrlichkeit hinwegtäuschen wollte, wie kann es dann sogleich heißen: Aber ihre Gedanken wurden verhärtet . . . ? Damit ist doch gesagt, daß die Israeliten das Schwinden der Herrlichkeit erkennen und um das Ende dieser Herrlichkeit und damit um die Endlichkeit des alten Bundes wissen konnten«[50]. Ganz abgesehen davon, daß in 3 14a eine typisch paulinische Aussage vorliegt[51], ist mit einem solchen Argument 3 13 nicht erklärt; denn an dem Faktum, daß Moses eine Decke nahm, um die Israeliten an

hatte: »He (= Moses) wished to conceal from them the end of the fading illumination (Plummer a. a. O. 97). Und Paulus würde damit »an der Schwelle gnostisch-marcionitischer Wertung der Person Moses und seines Gesetzinstituts« stehen, obwohl es ihm fern liegt, »Moses zu tadeln oder zu kritisieren« (Windisch a. a. O. 120).

[47] Klöpper a. a. O. 198 hält es für »unnötig«, diese Versuche überhaupt zu diskutieren. [48] So Sickenberger a. a. O. 105.

[49] Bläser a. a. O. 209f.; eine ähnliche Begründung bei Bachmann, ebd. 163; weiterhin Heinrici a. a. O. 179, nach seiner Meinung bot der Text des Exodus dazu keine Handhabe; aber das braucht und kann er auch gar nicht; da hier nicht der LXX-Text, sondern dessen paulinische Interpretation vorliegt.

[50] Bläser z. St.

[51] πωροῦν kommt bei Paulus nur noch einmal vor, und zwar an der bezeichnenden Stelle Rm 11 7 (auch dort wird von Paulus hinsichtlich Israel ein heilsgeschichtliches Urteil gefällt). νόημα findet sich im NT nur bei Paulus, außer einer Stelle in Phil 4 7 nur im II Korintherbrief. Beide Beobachtungen leiten wohl zu dem Schluß an, in diesem Urteil ein echt paulinisches Theologumenon zu sehen.

dem Durchschauen des wahren Sachverhaltes zu hindern, ändert ja auch ihre Verstockung nichts. Es liegen zwei Gedankenreihen vor, wobei man sich »aus dem negativen Absichtssatz ... den erreichten Erfolg herausnehmen« muß: »Und sie sahen wirklich nicht das Ende des Vernichteten«, sondern ihre Sinne wurden verblendet[52]. So betrachtet heben sich die beiden Gedankenlinien nicht gegenseitig auf[53], sondern ergänzen sich vielmehr. Sowohl Moses als auch die Israeliten hatten die schmerzliche Einsicht; aber Moses traf verhüllende Vorkehrungen, und die Israeliten wurden verblendet.

Aber sowohl die radikale als auch die apologetische Ausführungsweise, die sich um die sachgemäße Erfassung des Typos »Mose« bemühten, werfen exegetische und traditionsgeschichtliche Probleme auf, die erst später, d. h. vom Ganzen der Tradition wie der paulinischen Kommentierung befriedigend beantwortet werden können. Das zeigt schon das kritische Urteil von 3 14b.

Bemerkenswert ist die Häufung der Hapaxlegomena in dieser Vershälfte: die Redewendung ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας kommt nur hier im NT vor; ebenso der Begriff κάλυμμα; παλαιὰ διαθήκη ist »der früheste Beleg für diesen technischen Gebrauch«[54] und das Verbum ἀνακαλύπτειν findet sich im NT nur noch an einer Stelle, und zwar in II Cor 3 18[55]. Dem stehen die echt paulinische ἐν Χριστῷ-Formel und das aus II Cor 3 7. 11. 13 bekannte paulinische Interpretament καταργεῖν gegenüber. Dazu kommt, daß das ἀλλά »in jedem Falle 15 mit dem in μὴ ἀνακαλυπτόμενον enthaltenen negativen Gedanken verknüpft, es also diesmal, anders in v. 14, einem 'sondern'[56] entspricht. Alle diese Beobachtungen, wenn auch mehr äußerer Art, sprechen für die Annahme, daß der ὅτι-Nachsatz paulinische Kommentierung zu sein scheint und die Satzfolge innerhalb der Überlieferung vom μὴ ἀνακαλυπτόμενον sofort zum ἀλλά hinübergleitet. Nach rückwärts zu 3 13 wird die Verbindung sehr betont durch das τὸ αὐτὸ κάλυμμα hergestellt. Es fragt sich, ob auch die inhaltliche Thematik das soeben gefällte Urteil zu bestätigen vermag[57].

---

[52] Vgl. Klöpper a. a. O. 199.

[53] »... Die Verstockung der Israeliten bildet keinen unmittelbaren Gegensatz gegen das von Moses beabsichtigte Nichtsehen derselben auf das Ende des Vernichteten« (Klöpper ebd.).

[54] Windisch, ebd. 121; »Der nächste Zeuge ist erst Melito von Sardes«.

[55] Vgl. A. Oepke, καλύπτω, in: ThWb III 563, Anm. 15.

[56] So mit Recht Bachmann a. a. O. 168; Plummer 101; Belser 121; Klöpper 203. Dieselbe Übersetzung auch bei Lietzmann a. a. O. 113; in 3 14 wird man das ἀλλά mit »allein, aber« wiedergeben müssen, was ein weiterer Grund dafür sein würde, in 3 14a eine paulinische Aussage zu sehen.

[57] Bei der Sinnerfassung von 3 14 (und 3 15 natürlich) ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, daß der Vers jeweils ein verschiedenes theologisches Profil bekommt, je nachdem, ob von der Perspektive der paulinischen Auslegung oder derjenigen der vorpaulinischen Tradition geurteilt wird.

Für Paulus ist der Gedanke leitend, daß die Israeliten weder in der Wüstenzeit (3 13) noch in der Gegenwart (3 14), wenn das AT[58] in der Synagoge verlesen wird[59], den wahren Sinn der Decke durchschauen[60]. Denn Moses hat »auch in der Urkunde, in welcher der Dienst des alten Bundes schriftlich von ihm fixiert wurde, die ihm geoffenbarte Wahrheit in verhüllender Darstellungsform zum Ausdruck gebracht«. Dadurch erschien der alttestamentliche Gesetzesdienst »nicht als ein pädagogisches, nur bis zur messianischen Zeit gültiges . . ., sondern als ein ewiges unverbrüchliches, unabänderliches Institut«[61].

Die von Paulus aufgegriffene Tradition dagegen ist der Meinung, daß Moses wegen der Doxa (3 7b) die Decke auf sein Gesicht breitete. Dieselbe[62] bleibt bei der Verlesung über dem AT. Die alttestamentlich-synagogale Lesung steht auf derselben Stufe wie das Sprechen des Mose. Hieraus spricht eine ziemliche Hochschätzung der mosaischen Offenbarung und des spätjüdischen Synagogendienstes. Die Decke hat in diesem Falle dieselbe theologische Funktion wie bei Moses: sie dient der Verhüllung der Doxa, an der sowohl Moses als auch die in der Synagoge zur Verlesung kommende Thora Anteil haben. Der Grund liegt analog zu 3 7b in dem Unvermögen der Israeliten, der göttlichen Doxa standzuhalten. Das μὴ ἀνακαλυπτόμενον unterstreicht diesen Sachverhalt: die Hülle ist nicht aufgedeckt[63], denn — so kommentiert Paulus — erst in Christus wird sie beseitigt[64].

---

[58] Windisch faßt παλαιὰ διαθήκη als geschriebene Urkunde und bestimmt sie näher als Pentateuch, Nomos (a. a. O. 121); doch wird man den Ausdruck nicht pressen dürfen, vgl. Bultmann, ἀναγινώσκω, in: ThWb I 347, 12ff.; auch Behm, διαθήκη, in: ThWb II 133, 10ff.

[59] Ein fester »Akt der synagogalen Gottesdienstordnung . . ., die regelmäßige Thorahlektion« (dazu Windisch a. a. O. 121; Bultmann z. St.) werden vorausgesetzt; vgl. Ag 15 21 13 27 Lc 4 16.

[60] Vgl. Goettsberger 13.

[61] So Klöpper a. a. O. 200; ähnlich Bachmann 166; Heinrici 181.

[62] τὸ αὐτό zeigt die Sinnidentität des κάλυμμα von 3 13 und 3 14 an.

[63] Über die Schwierigkeit der Exegese des μὴ ἀνακαλυπτόμενον, die vor allem in der synaktischen Verknüpfung liegen dürfte, vgl. u. a. Bachmann a. a. O. 166ff. — Für die hier vorgeschlagene Lösung (so auch Plummer a. a. O. 100) sprächen die Übereinstimmung des Genus zwischen κάλυμμα und μὴ ἀνακαλυπτόμενον, die begriffliche Verwandtschaft und die Beziehung des μὴ ἀνακαλυπτόμενον als partizipialer Nebenbestimmung zu dem Subjekt κάλυμμα.

[64] »Subjekt zu καταργεῖται kann nur κάλυμμα sein, da einen Subjektwechsel angesichts des Neutrums ἀνακαλυπτόμενον niemand bemerken konnte« (so Kümmel-Lietzmann a. a. O. 200). Von den Gegengründen, die Bachmann a. a. O. 167 anführt, ist eigentlich nur einer einer weiteren Ausführung wert, da die übrigen sich durch die traditionsgeschichtliche Perspektive aufheben. Wenn man der hier vorgetragenen Auffassung zustimmt, müßte καταργεῖται auf κάλυμμαι bezogen werden;

Im einzelnen kann man ohne Mühe vier Parallelverhältnisse herausfinden; dem Moses entspricht jetzt die Thora (3 15: »Moses«!), seinem λαλεῖν ein ἀναγινώσκειν, dem Israel der Wüstensituation das der Synagoge und der Decke auf dem Angesicht die Decke auf der Thorarolle[65]. Der stärkste Hinweis darauf, daß die Tradition judenchristlichen und nicht jüdischen Ursprungs ist, spricht aus 3 14. Wer dieses Urteil fällt, befindet sich in zeitlichem und sachlichem Abstand zum AT, er gründet im Neuen Bund. Weiterhin zeigt sich an der παλαιὰ διαθήκη, daß bereits vor Paulus, und zwar in judenchristlichen Gemeinden, »the abrogation of the covenant made with Israel«[66] verkündet wurde. Man wußte hier um einen neuen Bund, den Gott in Jesus konstituiert und proklamiert hatte. Aber trotz dieses Wissens hielt man um so mehr an der Doxa des Mose, des AT und der (synagogalen) Thora fest. Von Israel war man dann aber — trotz vieler Übereinstimmungen — so weit geschieden wie von den unbekehrten Heiden. Der Blickpunkt der Tradition bleibt auf das Gegenüber Israel gerichtet, von den Heiden ist explizit nicht die Rede. Mit diesen letzten Erörterungen tritt aber bereits die Aussage von 3 15 f. in den Gesichtskreis; die Decke liegt nun nicht mehr auf dem Angesicht des Mose, auch nicht auf dem der Thora, sondern auf den Herzen derer, die gerade vor dem Glanz der Doxa des Mose und der Thora geschützt werden mußten[67]. Auch in diesem Verse gilt es,

---

dagegen spräche aber nach Bachmann einmal die Tatsache, daß im vorliegenden Zusammenhang dieser Begriff »nicht auf die Hülle, sondern auf das von ihr bedeckte und durch die Bedeckung als ein καταργούμενον gekennzeichnete bezogen ist«, und er verweist auf 3 8. 11 und 13 und zum anderen paßt dies »an sich nur schlecht zur Vorstellung von einer Hülle, die doch nicht überhaupt beseitigt, sondern nur weggenommen zu werden braucht (vgl. 3 16: περιαιρεῖται)«. Aber auch diese beiden Argumente könnten nur dann zutreffen, wenn die Existenz einer vorpaulinischen Tradition in Abrede gestellt werden würde. Der Hinweis auf 3 8. 11. 13 kann in dem vorliegenden Zusammenhange deshalb nicht sachgemäß sein, weil diese Verse zur paulinischen Interpretation gehören. Bei dem zweiten angegebenen Grund liegen die Verhältnisse ähnlich, wenn auch umgekehrt; denn 3 16, dieser Vers soll Bachmanns Auffassung stützen, gehört zur vorpaulinischen Tradition.

[65] Ob das κάλυμμα von 3 14 auf die Hüllen, die die Thorarollen umgeben, zu beziehen ist, und das κάλυμμα von 3 15 auf die טַלִּית, wird sich kaum mit Sicherheit entscheiden lassen können. Jedenfalls wird die Vermutung (so auch Bachmann a. a. O. 165, Anm. 1) nicht dadurch entkräftet, daß die Korinther solche Gewohnheiten nicht verständen. Wenn die vorliegende Überlieferung aus judenchristlichen Kreisen stammt — vgl. hierzu die Ausführungen dieser Arbeit weiter unten auf S. 26 ff. —, so wären diese bildlichen Vergleiche durchaus verständlich und auch möglich.

[66] Plummer a. a. O. 100.

[67] »Das klassische ἡνίκα ἄν . . . kommt im NT nur hier vor . . .; es ist auch hier durch LXX angeregt (vgl. v. 16), wo es überhaupt mit und ohne ἄν häufiger gesetzt ist« (vgl. Windisch a. a. O. 123).

die Anschauungen des Paulus von denen der Tradition zu unterscheiden.

Nach Paulus gebrauchte Moses die Decke, die ein »symbole du charactère incomplet, obscur et transitoire de la révélation ancienne«[68] war, um die Israeliten am Durchschauen seiner vergänglichen Doxa zu hindern. Die Israeliten hätten dieses mosaische Vorhaben in der Wüste und in der Synagoge wie Paulus durchschauen müssen; aber sie sind ja verstockt, auf ihrem Herzen liegt eine Decke — mit einem Wort —: sie sind nicht ἐν Χριστῷ.

Die Aussage der Tradition meint aber etwas anderes: die Decke, die Moses sich aufs Gesicht legte, war um der Israeliten willen insofern da, als sie den Doxaglanz nicht ertragen konnten und in Furcht gerieten. Man wird nicht sagen können, daß das μὴ δύνασθαι durch 3 15 näher interpretiert wird, da in 3 7 hierfür ja der Grund (διὰ τὴν δόξαν) angegeben wird; vielmehr ist 3 15 als eine zweite Interpretationsweise anzusehen, da nun das μὴ δύνασθαι nicht mehr auf die Doxa, sondern auf die Decke zurückgeführt wird. Diese hindert die Israeliten am Schauen der Doxa bzw. Reden mit dem Kyrios. An diesem Punkt liegt eine gewisse Übereinstimmung mit Paulus vor. Die Herzensdecke ist theologisches Interpretament für das Faktum der unbekehrten Israeliten und zugleich für das μὴ δύνασθαι, was so explizit im alttestamentlichen LXX-Text noch nicht zu finden war. Damit dürfte aber der Motivkreis, wie er von der Tradition gesetzt wurde, von: Herzensdecke der (unbekehrten) Israeliten, Nichtschauen-können der Doxa[69], Angesichtsdecke des (bekehrten) Moses und sein Verkehr mit Gott in II Cor 3 geklärt sein. Die beiden Bildreihen der Überlieferung greifen also ineinander und sind theologisch gut verzahnt.

Nicht wegen der Vergänglichkeit, sondern infolge der Doxa und des Unbekehrtseins der Israeliten wurde das κάλυμμα auf Moses' Angesicht gelegt. Moses und »Moses«[70] haben an der Doxa teil, sie stehen auf einer ähnlichen Stufe wie die Christen, nur daß von letzteren ausdrücklich eine Metamorphose ausgesagt wird (3 18). Israel wird von dieser judenchristlich zu nennenden Konzeption und auch von Paulus in seiner synagogalen Existenzweise fallen gelassen[71]; der geschichtliche und synagogale Moses dagegen ragt — ganz anders

[68] Vgl. E. B. Allo, Saint Paul Seconde Épître aux Corinthiens (1937) 104.

[69] Im Hintergrund steht die Überzeugung, daß der Ungläubige, d. h. der Heide, die göttliche Doxa nicht zu schauen vermag.

[70] Vgl. die Ausführungen auf S. 12 f. dieser Arbeit.

[71] Weder Paulus noch die judenchristliche Tradition arbeiten an dieser Stelle mit dem Sarx-Pneuma-Schema; aber bei Paulus wird man es durchaus voraussetzen können, vgl. die Aussagen in 3 8 und 14, während die Tradition es offensichtlich nicht gekannt und angewendet hat.

als in der paulinischen Sicht — in seiner bleibenden und der Doxa teilhaftigen Mächtigkeit in die christliche Heilszeit hinein[72].

Fraglich ist nun aber, ob 3 16 an Moses oder an Israel denkt.

Der letzteren Exegese, die als die meist vertretene angesehen werden kann[73], sind nun sehr gewichtige und in der Sache wurzelnde Gründe entgegengehalten worden. Danach ist »der angewandte Typus ... zweiteilig; er umfaßt Verhüllung und Enthüllung. Den ersten Teil hat der Apostel bis v. 15 ausgeführt. Die Verhüllung des Angesichtes des Moses bedeutet ihm die Verhüllung des Verständnisses des AT bei den Israeliten«. Daß Paulus nun 3 16, »noch bevor er den zweiten Teil des Typus formell angeführt hat, schon eine paränetische Anwendung desselben vorbringen« soll, daß nämlich für den, »der sich zum Herrn bekehrt«, die Hülle weggenommen werde, wird als unbegründet abgelehnt[74]. Vielmehr wird nun vom Apostel auch der andere Teil des Bildes angewandt: »Enthüllung beim Reden mit Jahwe«[75]. Abgesehen von der Meinung, daß Paulus selbst den zweiteiligen »Typus« angewandt haben sollte[76], würde der judenchristliche Midrasch in zwei typologischen Ereignissen gipfeln, die, obwohl sie in der Vergangenheit liegen, doch für die heilsgeschichtlich gedeutete Gegenwart unmittelbare Bedeutung gewinnen: Moses als Typus für die verstockten Juden damals wie heute und zum anderen für die (juden-) christliche Gemeinde der Gegenwart[77]. 3 13 und 3 16 sind jeweils die Kernpunkte des LXX-Textes[78], die dann wiederum in 3 14-15 und 3 17-18 erläutert werden.

---

[72] Das Urteil von Heinrici a. a. O. 164, 3 15 stelle eine Glosse dar, »durch welche man des Apostels prägnante Rede verdeutlichen wollte«, ist unbegründet.

[73] Vgl. A. Schlatter, II Korinther, in: Erl. z. NT, II, Die Briefe des Paulus (1928)[4] 252; Plummer a. a. O. 102; Strachan a. a. O. 88; Sickenberger a. a. O. 106; Windisch a. a. O. 123 u. a.

[74] Vgl. J. B. Nisius, Zur Erklärung von II Cor 3 16ff. in: Zeitschr. f. kath. Theol. 40 (1916) 621f. und seine Begründung auf S. 626ff.; ihm hat sich auch Goettsberger a. a. O. S. 14 angeschlossen.

[75] Goettsberger a. a. O. 14.

[76] Dies wird natürlich auch von Nisius z. St. und Goettsberger z. St. vorausgesetzt. Von Bedeutung ist die Beobachtung von Jeremias, daß Paulus die Typologie hier anders als die Urgemeinde anwendet, was damit zusammenhängt, daß Paulus als Typus für Christus Adam bevorzugt. Paulus arbeite also in erster Linie mit der Adam-Christus-Typologie, darum sei es »um so bedeutsamer ..., daß nun doch an einer Stelle auch bei Paulus die Typologie Moses-Christus auftaucht. Es handelt sich um I Cor. 10 1-2«. Aber diese Stelle kann man nicht als paulinisches Eigentum werten, weil »das unvermittelte Auftreten der Typologie I Cor 10 2 bestätigt, daß sie vorpaulinischen Ursprungs ist« (vgl. Μωνσῆς: ThWB IV 874, 26ff.). Ist nun die vorliegende Analyse in ihren einzelnen Ergebnissen richtig, so würde auch II Cor 3 7-18 neben I Cor 10 2 als paulinische Tradition nicht in Frage kommen. Dann würde man zu dem Schluß veranlaßt sein, daß Paulus »lediglich« die Adam-Christus-Typologie aufgenommen und entfaltet hat.

[77] Zu einer dreifachen Anwendung der Moses-Typologie wird man genötigt, wenn man den alttestamentlichen Amtsträger Moses als Typus für die korinthischen Apostel dazu zählt, was allerdings eine paulinische Anwendung darstellt.

[78] Natürlich in der wertenden Sicht der Tradition, was in sich bereits eine Auslegung des LXX-Textes darstellt.

Für diese Exegese sprechen nun drei weitere Gründe. Als Subjekt wird stilistisch Moses gewonnen, der in 3 14 f. genannt wurde, außerdem wird damit der Übergang zum Plural »Kinder Israels« vermieden und schließlich kommt nicht ein Gedanke plötzlich herein, »der nicht weiter verfolgt wird: ‚Bekehrung der Juden zu Christus'[79]. Wenn man dieser sehr wichtigen exegetischen Beobachtung auch zustimmt, so melden sich bei der Vergleichung von II Cor 3 16 mit Ex 34 34 doch Zweifel.

Die beiden in Frage kommenden Texte lauten:

ἡνίκα δ'ἂν εἰσεπορεύετο Μωσῆς ἔναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ,
περιῃρεῖτο τὸ κάλυμμα (Ex 34 34).
ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον,
περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα (II Cor 3 16)[80].

Die wichtigste Änderung, die der LXX-Text erfuhr, dürfte in dem ἐπιστρέφειν πρὸς κύριον zu erblicken[81] sein.

Von Israel wird also in 3 16 nichts berichtet, wohl aber von Moses, der sich zum Herrn wandte, und diese Hinwendung bewirkte die Wegnahme[82] der Hülle. Damit bekommt die Aussage von 3 16 eine paränetische Zuspitzung: Moses ist der Typus für die »Bekehrten«, für die nun ohne Hülle »Moses«[83] und den Kyrios Schauenden. 3 16 zielt demnach mit Notwendigkeit auf das ἡμεῖς δὲ πάντες-Bekenntnis in 3 18. Wie steht es dann aber mit der Verbindung zu 3 17? Zweifellos ist es die Anwendung des zweiten alttestamentlichen Typus, indem Paulus »dem Leser zu dieser Deutung des alttestamentlichen Textes« hilft, und zwar setzt »er . . . einen Begriff aus dem zitierten Text mit

[79] Hierzu vgl. Goettsberger a. a. O. 14; gegen diese Auffassung (so Windisch a. a. O. 124) spricht 1., daß Paulus die Deutung sicher ausgeführt haben würde . . . und 2., daß v. 16 eng zu v. 15 gehört, also wie v. 15 auf die Juden bezogen werden muß«. Beide Gründe sind nicht stichhaltig, vor allem der letztere nicht; denn mit 3 16 beginnt die zweite Verwendung des alttestamentlichen Typus.

[80] Mit Recht weist Windisch a. a. O. 123, Anm. 3 darauf hin, daß ἐπιστρέφειν πρὸς κύριον sich im NT nur noch in Act 9 35 und 11 21 findet. »Paulus sagt I Thess 1 9 ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεόν«; περιαιρεῖν findet sich hier nur bei Paulus, im NT kommt es sonst nur noch dreimal vor.

[81] Die drei Modifikationsmomente, die Windisch a. a. O. 123 anführt, sind nicht sachgemäß. — Mit dieser Wendung wird interpretativ das εἰσεπορεύετο . . . αὐτῷ aufgenommen. Aber das Wie dieser Aufnahme ist theologisch sehr bedeutsam. Auch wenn man derjenigen Auslegungsrichtung recht gibt, daß in 3 16 von Moses und nicht von Israel die Rede ist, so wird man indes die andere Meinung, daß hier Israels Hinwendung (= Bekehrung) zum Kyrios berichtet sei, dahingehend modifizieren müssen, daß durch die oben hervorgehobene Änderung Moses zwar nicht zum Typus für diejenigen wird, die vor den Herrn treten, um mit ihm zu reden, wohl aber für die, die sich zum Herrn wenden.

[82] Das Passiv (anders Heinrici 184) in 3 16 gegenüber dem Medium in Ex 34 34 ist umschreibende Redeweise für Gottes Handeln und gerade in diesem Punkt typisch jüdisch.

[83] Vgl. S. 12 f. dieser Arbeit.

der Sache, auf die er gedeutet werden soll, durch ἐστίν »gleich: »der κύριος im Zitat 3 16 ist zu beziehen auf den Geist, wer sich zum Geist wendet, dem wird die Hülle weggenommen«[84]. Aber ist es dann traditionsgeschichtlich gerechtfertigt, aus dieser Einsicht den Schluß zu ziehen, daß 3 17 »eine notwendige exegetische Zwischenbemerkung[85] sei, »den Gedankenfortschritt« unterbricht und »den Eindruck einer exegetischen Glosse«[86] macht? Doch nur dann, wenn man die Überzeugung teilt, daß Paulus an dieser Stelle gleichsam zum erstenmal eine Kommentierung einfügt, was aber sowohl in 3 7-11 als auch in 3 12-18 in mehr oder weniger stärkerem Maße der Fall ist. 3 17 ist vielmehr eine von mehreren exegetischen »Zwischenbemerkungen« und kommentierenden »Zusätzen«, die Paulus der ihm vorliegenden judenchristlichen Tradition anfügt. Daß dieser Charakter in 3 17 besonders in die Augen springt, liegt eben an der Auffälligkeit dieser paulinischen Kommentierung, nicht aber an der Einmaligkeit des Vorkommens. Auffällig ist eben das ὁ δέ, welches wie eine weiterführende, bekräftigende Exegese wirkt. Paulus interpretiert den Kyrios-Begriff der alttestamentlich-judenchristlichen Vorlage mit seinen zentralen Theologumena des πνεῦμα (bereits v. 8) und der ἐλευθερία[87]. Diese Dreiheit von κύριος, πνεῦμα und ἐλευθερία läßt bereits in Kürze den theologischen Horizont des paulinischen Kerygma sichtbar werden.

Die theologischen Aussagen dieser judenchristlichen Tradition waren für ihn längst nicht radikal und entschieden genug, was seine überaus scharfe Polemik in 3 7-11, 3 13c und 3 14c beweist. Das heißt aber, der paulinische und der judenchristliche Aussagenkomplex in II Cor 3 7-18 waren nicht identisch, sondern die nicht überhörbaren paulinischen Interpretamente zeigen die Schärfe an, mit der jene beiden theologischen Entwürfe aufeinander prallen und wohl auch

[84] Obwohl Plummer a. a. O. 102 zugibt, daß »Paulus« Ex 34 im Auge hat, heißt das nicht, »that here is thinking of Moses as a type . . . and κύριον here clearly means Christ, for it balances ἐν Χριστῷ, and jews had no need to turn to Jehova«. Aber gerade letzteres Urteil soll ja von der Tradition korrigiert werden: Wohl nach jüdischen, nicht aber nach der in dem Midrasch zum Ausdruck kommenden judenchristlichen Voraussetzungen, bedarf Israel als Ganzes keiner Bekehrung.

[85] Vgl. Lietzmann-Kümmel a. a. O. 200; ähnlich Nisius a. a. O. 626ff., der auf formal verwandte Stellen wie Rm 10 6 verweist, wo die Anwendung der zitierten Schriftstelle mit τοῦτ' ἔστιν angeführt wird; in Gal 4 24 heißt es ἥτις ἐστίν (vgl. I Cor 10 4).

[86] So Lietzmann-Kümmel a. a. O. 200, hier die Hinweise auf W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (1943) 46, Anm. 19a; W. Michaelis, Zur Engelchristologie im Urchristentum (1942) 211, Anm. 141 und E. Percy, Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena (1942) 37, Anm. 74.

[87] Vgl. Rm 8 21 Gal 2 4 5 1. 18 u. a.

aufeinander geprallt sind. Für Paulus unterliegen Moses, sein Bund, die israelitische und jüdische Gemeinde der Verhüllung und für ihn wird »dieser Zustand erst mit der Zuwendung zum Herrn«[88] überwunden. Paulus lehnt sich in keiner Weise an das mosaische Vorbild an; das Gegenteil ist bei der Tradition der Fall, die mit dem Bekenntnis von 3 18 ihren Höhepunkt erreicht.

3 18 greift nun »mit seinem antithetischen δέ über v. 17 auf 12-16«[89] zurück; dort war zuerst von Moses und dann von den Söhnen Israel die Rede, »daß bei jenem ein Glanz erschien, beide aber einer Verhüllung unterlagen. Im neuen Bunde gibt es auch einerseits Boten, andererseits Hörer des Evangeliums. Aber ... was dort höchstens bei dem einen Mose und in geringerem Grade geschah«[90], bekennen hier jubelnd die ἡμεῖς πάντες. Dieses christliche »Wir« steht in offenbarem Gegensatz zum synagogalen[91], und auch das πάντες findet seine Antithese in dem einen Moses[92]. Ebenso bezieht sich das ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ auf Moses[93]. Die ἡμεῖς benötigen wie Moses keine Decke, sobald sie vor den Kyrios treten. Welche Kluft die vorpaulinische Tradition in diesen theologischen Aussagen von dem alttestamentlichen LXX-Text trennt, erkennt man, wenn Ex 34 29 mit II Cor 3 18 verglichen wird: das Verherrlichtwerden des Moses geschieht nicht durch ein Schauen, wie man es in Parallele zu dem κατοπτρίζεσθαι erwarten könnte, sondern durch das λαλεῖν (vv. 29. 32. 34. 35). Die ἡμεῖς aber werden der Doxa durch eine Schau teilhaftig, damit aber ist die alttestamentliche Aussagensphäre verlassen und der Aufweis eines anderen Wurzelbodens notwendig gemacht.

Das κατοπτριζόμενοι steht nun in einem zweifachen Bedeutungsbezug: Es kann einmal »Widerspiegeln« bedeuten und sich auf Moses beziehen[94], zum anderen heißt es »im Spiegel beschauen[95] und kann in dieser Übersetzung ebenfalls auf Moses oder auf die Israeliten[96]

[88] Bachmann a. a. O. 172, Anm. 1.

[89] Vgl. Windisch a. a. O. 127; ähnlich Bachmann a. a. O. 174.

[90] Bachmann a. a. O. 174; Plummer a. a. O. 105.

[91] Plummer a. a. O. 105.

[92] Plummer z. St.: »The contrast is between the one Hebrew leader and the whole body of Christians. Then only one was illuminated, and his illumination was hidden from all the rest; now all are illuminated and there is no concealment ...«; weiter Wendland a. a. O. 60.

[93] Plummer a. a. O. 105.

[94] Bachmann a. a. O. 174. A. Schaefer, Erklärung der beiden Briefe an die Korinther, in: Die Bücher des NT II (1903) 408; A. Schlatter a. a. O. 254; A. Maier, Comm. über den 2. Brief Pauli an die Korinther (1885) 78; W. L. Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles (1939) 132.

[95] Vgl. G. Kittel, κάτοπτρον, in: ThWb II 693, 23ff.; W. Bauer, Wörterbuch sv.

[96] So Kittel a. a. O. 693, 27ff.; von Bachmann a. a. O. 174, Anm. 2 abgelehnt.

bezogen werden. In dem vorliegenden Zusammenhang zielt das ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ auf Moses; auch ist nicht die Situation vor den Israeliten zutreffend — denn nur in dieser Lage könnte ein »Widerspiegeln« eintreten —, sondern vor dem Kyrios, wenn Moses vor ihn trat. Die ἡμεῖς schauen unverhüllten Hauptes die im κάτοπτρον sichtbare Doxa des Kyrios, wobei stillschweigend von der Tradition vorausgesetzt wird, daß Moses auf dem Offenbarungsberge der Doxaschau gewürdigt worden war. Dies alles bringt aber nur die eine Seite des Bekenntnisses zum Ausdruck: mit der Doxaschau tritt zugleich eine Metamorphose ein. Und die theologische Verbindung beider Aussagereihen gestaltet sich in der Weise, daß das Schauen eine eschatologische gegenwärtige Verwandlung bewirkt. Nun setzt τὴν αὐτὴν εἰκόνα voraus, »daß die δόξα als εἰκών gedacht ist[97]. Da aber Doxa die repraesentatio des Kyrios ist, erscheint dieser selbst im κάτοπτρον: der Kyrios ist Eikon. Damit ist die Verschiedenheit der Bedeutungsinhalte des Kyrios von 3 16 und des von 3 18 evident. 3 16 ist ja alttestamentlicher Typus, während 3 18 bereits die Anwendung analog zu 3 13 und 3 14-15 darstellt. Ist aber der Kyrios von 3 18 die Eikon des Vaters, so ist er der Christus und der Sohn. Dieser Kyriostitel geht terminologisch auf den alttestamentlichen Jahwe zurück[98] und das Eigenartige ist, daß das Fundament der alttestamentliche LXX-Text darstellt[99]. Hier spricht scheinbar ein Juden-Christentum der Diaspora, dem mit der LXX zugleich auch die nichtjüdischen Theologumena bekannt waren.

Dann aber löst sich auch die Problematik, daß ein solcher »mystischer Gedanke« bei Paulus sonst nicht vorkommt[100], und daß die Verwandtschaft mit gnostisch-hellenistischen Anschauungen unverkennbar ist[101]. Eine andere Frage ist allerdings, wie Paulus eine solche theologische Aussage akzeptieren konnte; denn allein das Faktum einer Zitation scheint für seine Billigung zu sprechen. Die Antwort darauf wird in 3 18b[102] gegeben: Die eschatologische Gabe der Endzeit, das Pneuma, ist nicht nur der Ermöglichungs-, sondern

[97] Heinrici a. a. O. 192, Anm. 2; Lietzmann a. a. O. 114.

[98] Zugleich wird nun aber der Kyrios Jesus Christus (vgl. Phil 2 5ff.: Hier ist Jes 45, nicht Ex 34 der alttestamentliche Hintergrund) nicht mit dem Menschensohn-Motiv (so Phil 2 9ff.), sondern mit der — religionsgeschichtlich gesehen aus einer anderen Atmosphäre stammenden — Eikon-Anschauung verbunden.

[99] Für die hellenistischen Analogien vgl. R. Reitzenstein, Historia Monachorum, Göttingen 1916, 251ff.

[100] Lietzmann-Kümmel a. a. O. 200ff.

[101] Wendland a. a. O. 160; W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth (1956) 243 u. a.

[102] Dazu vgl. auch R. Stählin, Der Herr ist der Geist, in: Kosmos u. Ekklesia (1953) 48ff.

vor allem der Realgrund für das präsentische Geschehen, das wiederum als ein eschatologisches in der christlichen Gemeinde anhebt. Damit werden die judenchristlichen Aussagen von 3 18a unter die theologische Direktion des Pneuma gestellt, und von hier aus will Paulus sie jedenfalls verstanden und ausgelegt wissen[103].

Aufs Ganze gesehen trägt 3 18 rhythmisch-hymnische Züge[104]:

ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ
τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι
τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα
ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν ...[105].

Es ist nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich, daß mit diesem Vers der judenchristliche Midrasch zum Abschluß kam[106].

An dieser Stelle brechen wir nun mit der traditionsgeschichtlichen Analyse von II Cor 3 7-18 ab, da sich die Umrisse einer vor- und, wie sich weiter zeigte, antipaulinischen Tradition von dem Horizont paulinischer Kommentierung sichtbar abhoben.

II

Im folgenden wird es nun die Aufgabe sein, aus dem literarischen Raum, in den eine traditionsgeschichtliche Analyse führt, herauszukommen; denn eine solche in II Cor 3 sich findende Überlieferung stellt ja zugleich einen theologisch bedeutsamen Entwurf von judenchristlichen Gemeinden — wahrscheinlich der Diaspora — dar, deren einzelne Aussagereihen uns bereits wiederholt im I. Teil entgegentraten. Von diesem systematischen Entwurf hob sich die paulinische Interpretation scharf ab. Bei dieser Erkenntnis wird man selbstverständlich nicht außer acht lassen dürfen, daß die paulinischen Aussagen eben in ihrem interpretativen Charakter zugleich eine Theologie in nuce enthielten. Nun ist die Zeichnung der letzteren ungleich

---

[103] Man wird deshalb mit Recht sagen können: »Die eschatologisch-futurische Aussage begrenzt die gnostische, aber es gilt auch das umgekehrte, weil ja das Futurum zum Präsens wird ...« (vgl. H.-D. Wendland, Gesetz und Geist, in: Schriften des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses 6, 1952, S. 54 und S. 54, Anm. 22).

[104] Nach Plummer a. a. O. 103 haben 3 17 und 18: »a rhythm and swing«.

[105] Die Aufteilung nach Plummer z. St.; der Nachsatz (3 18b καθάπερ ...) ist bereits wieder paulinische Schlußkommentierung; vgl. das καθάπερ in 3 13 und die πνεῦμα-κύριος-Relation, die schon in 3 17 auftauchte. Auf S. 27 ff. dieser Arbeit werden wir darauf noch näher zu sprechen kommen.

[106] Wendland, II Cor 159, spricht von »Erweiterung u. Krönung«; weiter Plummer z. St.: These rhythmical passages ... are evidence of exalted emotion, and perhaps of rhetorical that has been acquired by study«. — Man wird die Vermutung, daß 3 18 in der vorliegenden Gestalt seinen Sitz im Gottesdienst hatte, nicht ohne weiteres von der Hand weisen können.

leichter und »einfacher«, weil infolge des neutestamentlichen Kanons die paulinischen Briefe und damit seine Theologie greifbarer sind.

Beide theologisch-systematischen Entwürfe sind nun in ihrer Eigenständigkeit und in ihrem gegenseitigen Verhältnis so deutlich wie möglich herauszuarbeiten[107].

Sehr prägnant und aufschlußreich ist die Stellung des judenchristlichen Midrasch zu Moses, der gewissermaßen als der erste »Christ« angesehen wird. Seine vom Kyrios empfangene Doxa war den Israeliten in der Wüstenzeit unerträglich; deshalb mußte Moses eine Decke nehmen. Dieselbe Situation bestimmt noch heute die Synagoge. Dazu kommt, daß die Juden unbekehrt waren und sind; denn das Nichtvermögen ist nur die Folge ihres Unbekehrtseins. Das zeigt sich ja an Moses: Wer wie er[108] sich zum Herrn wandte — was die Israeliten damals wie heute nicht taten und tun können —, der vermag ohne Decke die Doxa zu schauen und mit dem Kyrios zu reden. Die Christen kehren sich also wie Moses zum Kyrios und schauen ohne Decke auf Herz und Angesicht die Doxa. Der »Christ« des Alten Bundes und die Christen des Neuen Bundes gelangen zur direkten Gottes- und Doxaschau. Der leitende Gedanke der judenchristlichen Überlieferung ist, die heilsgeschichtliche Parallelität zwischen Moses und den Christen auf Grund des alttestamentlichen Textes herzustellen und begründend zu betonen. Die Endzeit ist zur Urzeit des jüdischen Volkes geworden; dem einen Moses stehen die Vielen gegenüber, die derselben Schau teilhaftig werden. Was Moses kraft göttlicher Erwählung als einzelnen in jener Zeit auszeichnete, erfüllt sich nun eschatologisch in der gegenwärtigen Weltzeit an den Vielen. Der Neue Bund ist die restitutio ad integrum, nicht etwas total Neues. Die christliche Gemeinde vollzieht die Wiederherstellung des alttestamentlich-mosaischen Bundes.

Demgegenüber betont Paulus ein Durchschauen der Absicht des Moses. Nach seinem Verständnis des alttestamentlichen Textes muß das Ziel christlicher Interpretation gerade darin bestehen, Moses als einen solchen herauszustellen, dessen Tun durchschaut und darum abgelehnt werden muß. Wer diesen Sachverhalt nicht durchschaut und erfaßt — darin liegt die polemische Spitze —, dessen Sinne sind ebenfalls verstockt. Denn Moses wußte um die Vergänglichkeit seiner Doxa und damit des Alten Bundes; aber er tat es den Israeliten nicht kund, und diese wurden von Gott verhärtet und durchschauten die mosaische Absicht bis in die Gegenwart hinein nicht. Paulus, der ἐν Χριστῷ ist, weiß um diese Zusammenhänge sowohl in der Wüsten-

[107] Es wird übersichtlicher sein, wenn im folgenden die zentralen theologischen Themata, die sich aus II Cor 3 7-18 ergeben, in einzelnen Punkten nacheinander behandelt werden.

[108] Zu diesem theologisch-bedeutsamen »Wie« vgl. Sickenberger a. a. O. 107.

als auch in der Endzeit und mit ihm alle wahrhaften Christen. Die mosaische Doxa ist nicht nur vergänglich, sondern nichtig. Darum steht für Paulus Moses noch eine Stufe tiefer als die Israeliten. Diese sind »nur« verstockt, jener aber machte von einer gefährlichen Verhüllung Gebrauch, um letztere an der rechten Einsicht zu hindern. Warum, so wird man fragen müssen, hat dann aber Moses dieses sein Wissen den Israeliten nicht mitgeteilt? War es nur eine persönliche Absicht oder sprach sich darin der göttliche Wille aus, daß Moses diese verbergen sollte? Der Nachsatz in 3 14a, der unmißverständlich von der Verstockung Israels durch Gott redet, legt es nahe[109], das Motiv der Verhüllung auf Gottes Ratschluß zurückzuführen. Moses wußte um die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Doxa, durfte sein Wissen jedoch nicht mitteilen, sondern mußte schweigen und sein Gesicht verhüllen. Die Israeliten dagegen wurden von Gott bis auf den heutigen Tag verstockt. Hinter beiden Geschehnissen steht nach paulinischer Ansicht der Kyrios; sein unbegreiflicher und unabänderlicher Wille ließ die Israeliten nicht zur Erkenntnis des eschatologischen Endes des Gesetzes kommen. Für Paulus stehen nicht Moses, Doxa oder die Thora im Mittelpunkt, sondern Israel und Gott. Israel konnte, damals wie heute, nicht zu dieser Einsicht kommen, da es nicht nur verblendet wurde, sondern weil vor allem ihr Bundesmittler gegen sie handelte bzw. handeln mußte. Der Pneumatiker durchschaut die Absichten des Moses und der Thora: Christus ist das Ende des Gesetzes.

In engstem Zusammenhang damit steht die Beurteilung der alttestamentlichen und synagogalen Thora[110]. Nach der Anschauung der vorliegenden Tradition wurde das Gesetz erst in der Christengemeinde von der verdunkelnden Hülle zu seiner bleibenden Bedeutung eschatologisch befreit. Seine eigentliche Bedeutung, sein wahrer Glanz und damit seine Mächtigkeit werden erst in der Christenheit offenbar. Denn der »Moses«[111], der jetzt in den Gottesdiensten der christlichen Gemeinden verlesen wird (3 14), bedarf deshalb keiner Decke mehr, weil die Christen nicht nur den Doxaglanz der Thora, sondern den Kyrios selbst schauen können. Moses und die mosaische Thora haben deshalb in ihrer ganzen Tragweite in der neutestamentlichen Gemeinde Eingang gefunden, weil beide »Moses«-Gestalten in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott und des göttlichen Glanzes teilhaftig sind. Damit sind Christus und das Gesetz als Heilsmittler miteinander verknüpft.

---

[109] Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang an ähnliche Gedankengänge in Rm 9—11.

[110] O. Cullmann (Tradition, Zürich 1954, S. 22) kann sagen, daß sich »der ganze Zusammenhang einzig um die Gesetzesauslegung« dreht.

[111] Vgl. S. 12 f. dieser Arbeit.

Die paulinische Haltung zum Gesetz demgegenüber ist bündig und klar: seine Doxa ist eine vergängliche, dessen Hülle ist in Christus beseitigt und damit die mosaische Absicht vereitelt. Der Pneumatiker verhält sich zum Gesetz in der Weise der Freiheit, weil er unter dem lebensschaffenden Pneuma, und nicht unter dem todbringenden Gramma[112] steht. Damit hat das Gesetz, obwohl es als Verhältnisordnung zwischen Gott und den Menschen »vergangen und überboten ist«, keineswegs seine Gültigkeit für Paulus verloren, sondern in dieser Spannung werden nur »die Antinomien der paulinischen Gesetzlehre« akut, auf die wir in diesem Zusammenhang nicht weiter eingehen brauchen[113].

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß in der heilsgeschichtlichen Beurteilung Israels und des Judentums die Aussagen der Tradition und des Paulus parallel laufen. An diesem Punkte hat Paulus weitgehend die Urteile des ihm vorliegenden Entwurfes übernommen. Israel ist unbekehrt, deshalb liegt die Decke auf Moses' Angesicht und auf ihrem Herzen.

Ein Vergleich mit dem alttestamentlichen LXX-Text läßt die judenchristliche Anschauung noch prägnanter erscheinen. Bezeichnend ist in Ex 34 die Rangordnung: Aaron und die Presbyter (bzw. Archonten der Synagoge), in dieser Übersetzung (AT: חַנְשִׂאִים בָּעֵדָה) scheint sich die spätjüdische Gemeindeauffassung der Diaspora widerzuspiegeln. Die Hierarchie ist in der Weise gestuft, daß zuerst Aaron, d. h. die Priesterschaft, dann die Presbyter, d. h. die Ältesten und zuletzt die πάντες οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ aufgezählt werden. Letzteres kommt in dem betonten καὶ μετὰ ταῦτα (v. 32) zum Ausdruck. Von dieser hierarchischen Ordnung innerhalb der Gemeinde spürt man in der von Paulus zur Sprache gebrachten Vorlage nichts mehr. Hier ist nur noch von den Söhnen Israel (3 7. 13) die Rede, worauf sich wiederum αὐτῶν (3 15) bezieht, und die dritte Person mask. sing. von ἐπιστρέφειν sagt nichts anderes. In allen drei Aussagen macht sich die Tendenz bemerkbar, das Volk Israel als Ganzes ohne Rücksicht auf irgendwelche Abstufungen in das Gesichtsfeld zu rücken. Die Söhne Israel haben ihren abgrenzenden Charakter eingebüßt, indem sie zu Repräsentanten Israels mit Einschluß Aarons und der Presbyter wurden. Sie stellen also den Typus für Israel, für das Spätjudentum dar. Von Moses wird es damit abgerückt, dieser steht Israel gegenüber[114]. Der Verfasser dieses judenchristlichen Midrasch stand demnach außerhalb des jüdischen Synagogenverbandes.

Dasselbe gilt, wenn nicht noch in verschärftem Maße für die paulinische Beurteilung[115]. Diese hängt aufs engste mit seiner Ge-

[112] γράμμα ist »ausschließlich die negative Seite des νόμος . . ., soll die bleibende Bedeutung der Schrift hervorgehoben werden, so wird sie γραφή genannt« (vgl. E. Kamlah, Buchstabe und Geist, in: Evangelische Theologie 6, 1954, 277).

[113] Dazu vgl. Wendland, Gesetz und Geist, S. 47 und 49ff.

[114] Dem entspricht der Wegfall des πάντες vor υἱοὶ Ἰσραήλ; das Adjektiv hatte nur dann Sinn, wenn die υἱοὶ Ἰσραήλ eine bestimmte Gruppe als Gesamtisrael darstellten, analog zu πάντες οἱ πρεσβύτεροι (Ex 34 30. 31).

[115] Vgl. weiter unten die Ausführungen dieser Arbeit auf S. 27 ff.

schichtsanschauung zusammen. Moses ist für Paulus in seiner unfreien und unoffenen Haltung zum Prototyp aller derer geworden, die in der Gegenwart in derselben Art und Weise[116] dem Paulus und seiner Gemeinde gegenübertreten. Das Vorbild und die eigentlich theologische Ursache in dem Verhalten seiner Gegner ruht in der Vergangenheit, und zwar in dem zentralen und Israel konstituierenden Akt der Bundesschließung. Paulus deutet das gegenwärtige Geschehen von der Vergangenheit her[117]. Das Verhalten seiner Gegner[118] ist mit dem des Moses verknüpft, bei dem solche Handlungsweise ihren Ausgang genommen hat. Und trotzdem überrascht es, daß Paulus in seiner Kritik gegenüber Moses maßvoll bleibt, zumindest vermeidet er es Termini zu gebrauchen, die er später (vgl. 4 1ff.) gegenüber seinem Gegner anwendet. Entgegen einer gnostischen Moses-Polemik bleibt die paulinische Argumentation streng an der Antithese Gesetz-Evangelium haften.

Die Geschichtsauffassung der Tradition ist bei struktureller Gleichheit sachlich verschieden: Auch hier wird die eschatologische Gegenwart, die sich durch das Bekenntnis zur Katoptronschau und Eikonmetamorphose auszeichnet, von der Vergangenheit her gedeutet. Aber diese beiden Elemente christlichen Gemeindebekenntnisses bedeuten die eschatologische Wiederkehr der mosaischen Doxaoffenbarung und Kyriosschau. Die gesamte israelitisch-jüdische Geschichte wird gleichsam übersprungen und man setzt dort wieder ein, worauf sich auch das Judentum stützt: der Offenbarung des Kyrios an Mose auf dem Gottesberg. Das wahre Israel wird erst jetzt konstitutiert, denn bereits von dem Augenblick an, da der göttliche Doxaglanz auf Moses' Angesicht erstrahlte, mußte dieser infolge des Unvermögens und der Herzenshülle Israels bedeckt und so ihren Blicken entzogen werden. Das wahre Israel repräsentieren die ἡμεῖς! Israel stand und steht nicht in Gemeinschaft mit Gott, wohl aber Moses. Und diese mosaische Kommunikationsweise mit Gott findet sich in dem christlich-liturgischen Wir wieder. In diesem Anbruch des eschatologischen νῦν wird die Doxa nicht nur wie in der Wüstenzeit geschaut, sondern jetzt vollzieht sich auch die gegenwärtige Metamorphose in die gleiche als Doxa des Kyrios geschaute Eikon.

Damit stellt sich aber bereits die Frage nach der Struktur der Eschatologie der judenchristlichen Tradition. Nicht das ist das Besondere dieser Judenchristen, daß sie dem Kerygma von der sich

[116] Vgl. das betont an den Anfang gestellte οὐ (4 13).

[117] Formal berührt sich Paulus in der Art der Deutung gegenwärtiger Geschehnisse mit der Methode des I Clem.-Briefes (vgl. P. Meinhold, Geschehen und Deutung im I. Clemensbrief, in: Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 3. Folge, IX, LVIII Bd., Stuttgart 1939, S. 87ff. u. a.).

[118] Vgl. die Aussagen in II Cor 4 1ff.

bereits jetzt realisierenden Eschatologie zustimmen — davon wissen ebenfalls die paulinische und vor allem johanneische Verkündigung —, sondern daß das tertium comparationis in der Vergegenwärtigung des eschatologischen und zukünftigen Ereignisses der Verwandlung in dem Akt des Schauens liegt. Was Paulus mit Hilfe des Pneuma-Begriffes erreicht, das will diese juden-christliche Aussage durch das Spiegel-Motiv realisiert wissen. Der paulinisch-pneumatischen und der johanneisch-christologischen[119] steht hier nun eine Vergegenwärtigung des Eschaton gegenüber, die sich durch Spiegelschau und Bildmetamorphose auszeichnet. Und dabei darf man nie außer acht lassen, daß in einer solchen Aussage ein schrift- und midraschkundiges Judentum, wenn auch christliches, spricht. In der Tat liegt hier die Verbindung mit hellenistisch-gnostischen Formen der Mystik auf der Hand, wenn man andererseits nicht vergißt, daß dieses Bekenntnis im alttestamentlichen Offenbarungswort gegründet ist. Die Eschatologie wird hier von der ekklesiologischen Perspektive interpretiert[120].

Interessant ist auch ein Hinweis auf die Doxa-Auffassung von 3 18: sie bedeutet wie in 3 7 ganz real göttlicher Glanz, der von den Israeliten nicht geschaut werden konnte[121]. Bei Paulus findet sich dagegen »der abgeblaßte Sinn 'göttliche Herrlichkeit'«[122]. Für Paulus war diese »stärkste mystische Formulierung«[123] nur insofern tragbar, als er sie in 3 17 und 18b durch die Pneuma-Aussagen rahmte und damit jeglicher künftigen Auslegung von vornherein die pneumatische Norm vorgegeben war.

In der Ausprägung der Christologie der Tradition besteht nun eine Verwandtschaft mit der des Paulus, wenn man z. B. Rm 8 29

[119] Vgl. hierzu u. a. die Menschensohn-Sohn-Aussagen in Joh 5 19ff. und die ἐγώ εἰμι-Reden (besonders Joh 11 25 ff.).

[120] Denn diese im NT einzig dastehende, eschatologische Aussage findet sich gerade auf dem Höhepunkt hymnischen Wir-Bekenntnisses.

[121] Die Verba ἀτενίζειν (3 7. 13) und κατοπτρίζεσθαι (3 18) sind das anschauliche Korrelat zur Doxa-Glanzauffassung der Tradition, dem wiederum ein dreifaches πρόσωπον-Motiv korrespondiert. — Drei Motivkreise wird man erkennen können:

a) 3 7. 13: ἀτενίζειν — πρόσωπον — δόξα

b) 3 13. 16: πρόσωπον . . .

c) 3 18: πρόσωπον — κατοπτρίζεσθαι — δόξα.

Zwischen a) (hiermit sind ja die Juden gemeint) und c) (dies betrifft die Christen) bestehen offensichtliche Motivverwandtschaften. Bei b) (im Blickpunkt steht Moses) sind die Konturen im vorliegenden Text nicht so deutlich erkennbar, jedoch nichtsdestoweniger unauffindbar. Nimmt man den alttestamentlichen LXX-Wortlaut hinzu, ohne ihn kommt man bei einer sachgemäßen und erschöpfenden Exegese von 3 7-18 nicht aus, so ergibt sich einmal aus 3 16 und zum anderen aus dem Bezug von 3 18 auf 3 16 einigermaßen deutlich der zweite Motivkreis.

[122] So mit Recht Lietzmann-Kümmel a. a. O. 199.

[123] Lietzmann-Kümmel a. a. O. 200ff.; auch Behm μεταμορφόω, in: ThWb IV 765, 37ff.

heranzieht[124]. Allerdings wird dort der εἰκών — Titel mit dem υἱός verbunden, und nicht wie in II Cor 3 18 mit dem κύριος. Auch in diesem vorliegenden Falle wird die Übereinstimmung in der Übernahme geprägter Formeln seitens des Paulus begründet liegen. Ist die hier dargebotene Untersuchung sachgemäß, so dürfte der Kyrios-Titel in II Cor 3 18 — da er der vorpaulinischen Tradition angehört — eine weitere Belegstelle neben Phil 2 11 im NT gegen die einseitig hellenistische Ableitung Boussets sein[125].

Rückblickend wird man also folgern dürfen, daß die in II Cor 3 7-18 auftauchende Tradition den theologisch-systematischen Entwurf judenchristlicher Gemeinden[126] repräsentiert. Im Laufe der

---

[124] Auch an dieser Stelle sind μορφή und εἰκών aufs engste verbunden.

[125] Jedenfalls scheint nach der vorliegenden Überlieferung auf der Christologie kein besonderes Gewicht gelegen zu haben. Mehr kann im Hinblick auf die noch kaum erforschte Christologie des vorpaulinischen Judenchristentums nicht ausgesagt werden, dazu dürfte es weiterer und umfassenderer Untersuchungen.

[126] Daß dies nur die eine Front in Korinth gewesen war, gegen die Paulus seinen Kampf zu führen hatte, hat Lütgert (Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, in: Beitr. z. Förd. christl. Theol. XII, 3, Gütersloh 1908, S. 7f.) bereits früher nachzuweisen versucht. Daneben gibt es aber »auch die andere Möglichkeit, daß es Paulus nur mit einer Front und Gegnerschaft im zweiten Briefe zu tun hat, nämlich mit einem hellenistisch-gnostischen Judentum, so formuliert Wendland, II Cor, S. 8 im Anschluß an Bultmann (Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes, in: Symb. Bibl. Upsala 9, 1947). Daß aber das Judenchristentum sich trotz der hellenistisch-gnostischen Interpretamente in der alttestamentlichen Thora gegründet weiß, läßt den Akzent auf das Jüdische verlagern.

Darüber hinaus wird man gegenüber einer solchen komplexen Größe wie das Diaspora-Judenchristentum größte Vorsicht walten lassen müssen; vgl. das Urteil von P. Dalbert (Die Theologie der Hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur, in: Theol. Forschung 4, Hamburg-Volksdorf 1954, S. 12—15): »Sicher ist, daß in den drei letzten vorchristlichen Jahrhunderten sozusagen in allen Städten von Babylon bis Italien eine jüdische Diaspora entstanden ist« (S. 14), und auch wenn man an der inneren Einheit des Diaspora-Judentums festhält (S. 25), so ergibt sich doch bereits eine verschiedene Auffassung und Auslegung der »zentralen Anliegen der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur« (S. 124—143). Und diese Mannigfaltigkeit wird sicher auch ihre Einwirkungen auf die Entstehung des Diaspora-Judenchristentums nach sich gezogen haben. Dazu kommt, daß das Diaspora-Judentum »nur« eine Strömung neben drei anderen repräsentiert: der sektiererischen (vgl. die Qumrantexte), der rabbinisch-orthodoxen und der apokalyptischen Strömung. Alle diese Verbände beriefen sich auf die Thora und den alttestamentlichen Bund, und innerhalb der judenchristlichen Gemeinden sah es hinsichtlich der Mannigfaltigkeit wohl auch nicht anders aus: vgl. die palästinensischen, die kolossäischen (vgl. dazu Bornkamm, Die Häresie des Kol., in: Beitr. z. ev. Theologie 16, 1952, S. 153) und die ebionitischen Judenchristen (vgl. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1948), um nur die bekanntesten Richtungen zu nennen.

vorliegenden Untersuchung ist vereinzelt darauf hingewiesen worden, daß es wahrscheinlich judenchristliche Gemeinden der Diaspora, die ein synkretistisches Gepräge in ihrer Theologie aufwiesen, gewesen sind[127]. Das legte einmal die Bekanntschaft mit der LXX und zum anderen die Aufnahme philonischer Wendungen[128] und außerjüdischer gnostisch-hellenistischer Anschauungen[129] nahe.

Zu beachten ist fernerhin, daß die Vorlage nicht nur eine schriftgelehrte Exegese, eine betont theologisch-systematische Entfaltung eines zentralen Anliegens darstellte, sondern daß sie bekenntnisartigen Charakter trägt, der vielleicht im liturgisch zu nennenden Wir seinen Höhepunkt erreicht. Dieses »Wir« bekennt sich rückhaltlos zur Treue gegenüber der durch den göttlichen Bund vermittelten mosaischen Doxa. Gleichzeitig spricht sich in diesem Bekenntnis eine radikale Ablehnung derjenigen aus, die dieses Erbe aufrichtig zu hüten und zu pflegen meinen. Ein unerhörtes Selbstbewußtsein wird man in diesem bekenntnismäßigen »Wir« heraushören, das mit seinen Merkmalen — rhythmisch-gehobener Stil und feierliche Sprache — auf den Gottesdienst[130] weist.

III

Zum Schluß meldet sich nun noch das Problem der Zusammenhangsexegese, ausgehend von der Tatsache, daß die vorpaulinische Tradition in den übergreifenden apologetischen Ausführungen[131] des Paulus gegenüber seinen Gegnern in Korinth ruht[132]. Die Aufnahme dieses Überlieferungsstückes ist durch die Apologetik veranlaßt: durch den gesamten II Korintherbrief[133] zieht sich die Auseinander-

[127] Vgl. hierzu die beachtlichen Ausführungen von Bornkamm a. a. O. 153, in denen er auf den »synkretistischen« Charakter des Diaspora-Judentums hinweist, das den »Mutterboden« für die kol. Häresie darstellt.

[128] Vgl. die Ausführungen dieser Arbeit auf S. 4 ff.

[129] Man könnte vielleicht an Alexandrien denken, jedoch ist bei solcher Lokalisierung vorerst Vorsicht geboten; dazu sind uns die verschiedenen Gemeindegruppen des Diaspora-Judenchristentums zu wenig bekannt. Um in dieser weitgehenden Richtung einigermaßen sichere Urteile fällen zu können, müßten die einzelnen im neutestamentlichen Corpus verstreut sich findenden Überlieferungsgruppen erst einmal systematisch untersucht werden.

[130] Auf die Situation des Gottesdienstes schienen schon die vv. 14 und 15 zu weisen.

[131] Vgl. 2 17—3 6 und 4 1-6.

[132] »Das durchgehende Thema von 2 14—7 4 ist das apostolische Amt«, so Bultmann a. a. O. S. 3.

[133] Mit der Aufnahme dieses weitschichtigen Fragenkomplexes wird das Ziel, das sich die vorliegende Untersuchung stellte, eigentlich überschritten. Die in diesem Rahmen geäußerten Andeutungen mögen deshalb als Beobachtungen gewertet werden, die lediglich der Abrundung und Skizzierung der historischen und theologischen Zielrichtung dieser Arbeit dienen sollen.

setzung mit den »judaistischen« Gegnern, die sein Apostolat und seine Verkündigung in Zweifel zogen und angriffen. Demgegenüber stellt Paulus fest, daß diese Apostel den Platz des Moses eingenommen haben[134], wie gleichzeitig Christus im Neuen Bunde an der Stelle steht, »die im Alten das Gesetz einnahm«[135]. Hieraus scheint indirekt hervorzugehen, daß seine judenchristlichen Gegner sich als Diener des Moses ausgaben und hierin ihre Legitimität erblickten, die sie bei Paulus vermißten. Für letztere ist charakteristisch, »daß sie sich hier Hebräer und Israeliten zu sein rühmen (11 22) und mit ganz persönlichen Verleumdungen die apostolische Autorität des Paulus zu untergraben suchen ... Paulus dagegen erklärt sie für falsche Apostel und Satansdiener (11 13-15) und wirft ihnen vor, daß sie einen anderen Jesus und eine andere Heilsbotschaft verkündigen (11 4)«. Wenn nun die Art der missionarischen Propaganda und die darin sich aussprechende theologische Tendenz näher bestimmt werden soll, ergibt sich auffallenderweise, daß der »Kampf um Gesetz, Gerechtigkeit, Beschneidung im Gegensatz zu dem Ringen des Apostels mit den Gegnern in den galatischen Gemeinden hier gar nicht hervortritt«[136]. Bestehen diese Beobachtungen zu Recht, so würde sich eine starke Entsprechung zu der Anschauung des vorliegenden Midrasch ergeben: Er ist schon in seiner gesamten Anlage nicht im kraß judaistischen Sinne auf den Nomos, sondern zugleich in der Ablehnung des Judentums auf die Betonung einer gegenwärtigen, durch Schau sich vollziehenden Metamorphose ausgerichtet.

Wenn Paulus hier eine Überlieferung zur Sprache bringt, die sich in ihrem Grundanliegen mit der Anschauung der jüdischen Apostel in Korinth deckt, so erhebt sich die Frage, ob vielleicht jene Überlieferung selbst im antipaulinischen Kampf angewandt wurde. Nun ist es ja offensichtlich und bereits früher ausgesprochen[137] worden, daß Paulus in 3 12 das Verhalten des Mose prototypisch für seine gegenwärtigen Gegner ansieht: der Freiheit, Freimütigkeit und Offenheit der Diener des Neuen Bundes »steht die Scheu und die Verhüllung entgegen, die den Trägern des mosaischen Dienstes eigen war, sowie das lichtscheue Verhalten, welches in den Tagen des Paulus die judaistischen Prediger kennzeichnete«[138]. Und ebenso ist der folgende Abschnitt 4 1-6 eine geradezu drastische Illustration der jüdischen

[134] Vgl. Wendland, II Cor, S. 156.

[135] Cullmann a. a. O. 21f. — Es ist überhaupt für die paulinische Argumentation in II Kor charakteristisch, daß er die Tradition und ihren Anspruch dadurch entmächtigt, daß er beides in Hinsicht auf das Apostelamt unter dem eschatologischen Herrschaftsanspruch des erhöhten Kyrios interpretiert.

[136] Wendland, II Cor, S. 7; hierzu vor allem Schmithals a. a. O. 230 u. a.

[137] Belser a. a. O. 113f.; besonders 117; Klöpper 221.

[138] Belser, ebd. 117.

Apostel: »Wie Moses zu dem κάλυμμα seine Zuflucht nahm, so lassen seine heutigen Nachfolger in ihrem Dienst sich κρυπτά zu Schulden kommen«[139]. Paulus wendet demnach die Aussagen der Überlieferung polemisch auf seine Gegner an[140]; dann wird man aber folgern dürfen, daß diese ihm u. a. mit dieser Tradition, die sich mit Hilfe des Midrasch auf das Zentrum des AT stützt, in Korinth offen entgegengetreten waren[141]. Das alttestamentliche Schriftwort sprach für ihre Theologie, indem sie dadurch in ihrem Auftreten und Anspruch, ganz abgesehen von den Empfehlungsschreiben[142], legitimiert waren. Fraglich bleibt, ob die Tradition nur von den judenchristlichen Missionaren in Korinth aufgegriffen oder auch selbst geschaffen wurde.

Die im Zusammenhang mit der Frage nach der Verfasserschaft gegebenen Antworten lassen die erstere Möglichkeit wahrscheinlicher werden. Aber wenn auch diese soeben aufgeworfene Frage nicht mit letzter Sicherheit beantwortet werden kann, so dürfte doch soviel feststehen, daß der theologisch-dogmatische Entwurf, der uns in dieser Tradition entgegentritt, mit dem eigentlichen Anliegen der judenchristlichen Apostel[143] in Korinth identisch ist: nämlich der Herausstellung des göttlichen Ursprunges des Gesetzes, der überragenden, bleibenden Stellung des Moses und dem Pathos der judenchristlichen Apostel und Gemeindeglieder, daß sie ebenfalls der mosaischen Doxaschau gewürdigt sind.

Man wird wohl so weit in der Folgerung gehen dürfen, daß die Tradition ihre Existenz der Funktion verdankt, das Theologumenon der Verherrlichung und ewigen Gültigkeit der mosaischen Thora auch und gerade in der christlichen Gemeinde[144] aus dem alttestamentlichen Schriftwort zu erheben. Damit wurde sie zugleich zum wirksamen Instrument antipaulinischer Polemik[145], und es bedarf keines

---

[139] Klöpper a. a. O. 221; weiter Wendland, II Cor, S. 162 und Plummer a. a. O. 109.

[140] Die Absicht des Moses und die Missionspraxis der judenchristlichen Apostel werden zusammen unter dem Gesichtspunkt des unoffenen Verhaltens gesehen und beurteilt. — Man wird gut tun, das »Stichwort ‚Judaismus' überhaupt zu vermeiden«, vgl. Wendland a. a. O. S. 8.

[141] Diesen Zusammenhang bejaht von seinen Voraussetzungen aus auch Sickenberger a. a. O. 104.

[142] Darauf spielt Paulus in II Cor 3 1 (ὥς τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν . . .) an.

[143] Es geht also bei der »judaistischen« Agitation in Korinth nicht einfach um eine Werbung mit dem Ziel der Rückkehr in den jüdischen Synagogenverband, sondern allein um die Stellung zur alttestamentlichen Thora innerhalb der christlichen Gemeinde. Und eben dieses war auch das eigentliche Anliegen der Tradition. Der »Judaismus« dieser Apostel darf also nicht einseitig gezeichnet werden.

[144] Es zeigt sich ganz deutlich, daß es die »Gestalt eines juden-christlichen Nomismus« ist, der ins Urchristentum hineinwirkt, vgl. Wendland, Gesetz und Geist, S. 39f.

[145] Sickenberger a. a. O. 104.

besonderen Hinweises, daß eine solche Exegese, die das alttestamentliche Offenbarungswort in seinem Zentrum für sich hatte[146], eine außerordentliche Wucht und Durchschlagskraft besaß und bei heidenchristlichen Hörern — wie den Korinthern — besitzen mußte, da diese von vornherein sowohl in der Kenntnis als auch in der Handhabung und Ausarbeitung von Midraschim den Judenchristen unterlegen waren[147].

Dann stellt aber auch auf jeden Fall die paulinische Kommentierung dieser Tradition ein überaus wertvolles Dokument für die Art und Weise dar, wie der ehemalige schriftkundige und midraschgewandte Rabbiner Paulus seinen Gegnern entgegentritt. Und allein die Aufnahme dieses zentral-judenchristlichen[148] Traditionsstückes in das Briefcorpus spricht dafür, daß Paulus ihr eine relativ große Bedeutung zugemessen hat. Ein Blick in die Kirchengeschichte läßt die Richtungen wiedererkennen, die sich in dieser Auseinandersetzung zu Wort meldeten: Moses wird bis heute gelesen, die nova lex und die mystische Gottesschau bis heute verkündigt und die alttestamentlich-jüdische Gesetzes- und Seinsordnung wird bis heute genau so scharf bekämpft wie damals von Paulus.

II Cor 3 7-18 vereinigt Welten. Aber sie sind, wie sie uns überliefert wurden, von Paulus bereits kritisiert und ausgeschlossen[149].

(Abgeschlossen am 10. 2. 1956)

---

[146] Dies gibt auch Paulus in 3 7 unumwunden zu.

[147] Dazu kam, daß »sich judenchristliche Missionare überall auf die Tatsache des Vorhandenseins judenchristlicher Gemeindeglieder in den von Paulus gegründeten Kirchen stützen« konnten, »um ihr Eingreifen in paulinische Gemeinden zu rechtfertigen« (vgl. O. Cullmann, Petrus, Zürich 1952, S. 44). Es ist deshalb durchaus möglich, daß die Resonanz, die die judenchristlichen Apostel fanden, mit dem judenchristlichen Teil der korinthischen Gemeinde zusammenhing, wodurch der Angriff auf Paulus und seine Theologie noch verstärkt wurde.

[148] Bei all' diesem muß immer wieder betont werden, daß die theologischen Anschauungen, dogmatischen Entwürfe und liturgischen Bekenntnisse dieser judenchristlichen Gemeinden noch viel zu wenig erforscht sind, um von dieser relativ schmalen Basis weitreichende Urteile fällen zu können.

[149] Es wäre nun interessant, dieses Ergebnis mit der urchristlichen Christus-Moses-Typologie (z. B. Mc 9 2-8 par) zu vergleichen. Auch dort wird dieselbe Exodus-Stelle (34 28-25) typologisch ausgewertet und wie J. Jeremias (vgl. Μωυσῆς, in: ThWb IV 873, 20) nachgewiesen hat, haben »die zahlreichen Anklänge der Verklärungsgeschichte an den Bericht vom Aufstieg des Moses auf den Gottesberg und seine auf dem Berge erfolgte Verklärung« den Sinn, »Jesus als den ‚Propheten wie Moses'« zu kennzeichnen (a. a. O. 873, 18ff.). Mc 9 und II Cor 3 7-18 rücken damit in eine gewisse theologische Aussagennähe (vgl. auch E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus[11] [1951] 174, Anm. 7). Inwieweit hier historische Zusammenhänge bestehen, müßte eine weitere Untersuchung erweisen.

Zur urchristlichen Tauflehre

Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief

Von Pastor Dr. **Gottfried Schille**
([10a] Dörschnitz b. Lommatzsch, 31)

1. Barnabasbrief und Tauflehre

Die Nähe des Barn zur Tauflehre ist keine neue Beobachtung. H. Windisch etwa denkt an die Aufnahme von Testimonien-Reihen und Didachestoff als Quellen[1]. Schon Ph. Häuser erwog die Benutzung dreier früher gehaltener »Predigten oder Katechesen«[2]. Wir stellen uns hier die Aufgabe, die Mittel zu beschreiben, mit welchen der Verfasser sein stilistisch seltsames und in diesen Mitteln dem Hebräerbrief so verwandtes Schreiben gestaltet. Und wir fragen: Welche Situation drängt den Verfasser, gerade so zu schreiben?

a) Der Verfasser des Barn schreibt an eben Getaufte[3].

Wir brauchen nicht erst auf die angehängte Zweiwege-Lehre (Kap. 18ff.) hinzuweisen, die wegen Did 7 1 als Taufmahnung gelten darf; denn diese Tauflehre läßt die Frage unbeantwortet, ob die Angeredeten getauft sind oder noch vor der Taufe stehen (so Did 7). Und läßt auch die Anrede des Barn (1 1) »Söhne und Töchter«, vgl. am Schluß »Kinder der Liebe und des Friedens«[4] (21 9), diese Frage noch offen, so sprechen doch die Andeutungen des ersten Kapitels für sich:

v. 2 So habt ihr die Gnade der Geistesgabe eingepflanzt erhalten.
v. 3 Denn fürwahr sehe ich bei euch von der reichen Quelle des Herrn Pneuma auf euch ausgegossen.
v. 4 erkennt der Verfasser bei den Lesern Glaube, Liebe und Hoffnung (»denn großer Glaube und Liebe wohnt in euch mit Hoffnung seines Lebens«)[5], und

---

[1] Handbuch z. NT, Ergbd. III, 1920, 410.

[2] DerBarnabasbrief, 1912, Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XI, 2, 9f.

[3] Erste Hinweise in meiner ungedruckten Dissertation Göttingen 1953, Liturgisches Gut im Epheserbrief, Kap. 3.

[4] »Heil euch, Kinder der Liebe und des Friedens. Der Herr der Herrlichkeit und aller Gnade mit eurem Geiste!« Vgl. die Schlußformeln des Eph 6 23f. »Friede den Brüdern und Liebe mit Glauben von . . . Die Gnade (sei) mit allen, die unsern Herrn Jesus Christus lieben in Unvergänglichkeit«. Ferner I Ptr 5 10 »Der Gott aller Gnade . . .«. »Vater der Herrlichkeit« heißt Gott Eph 1 17.

[5] Unwillkürlich denkt man an die Proömien der drei neutestamentlichen Schreiben, deren Nähe zur Tauflehre bereits bekannt ist. Vgl. etwa Eph 1 15f. »hörend von eurem Glauben an den Herrn Jesus und der Liebe gegen alle Hei-

er betrachtet es als seine Aufgabe, von diesen drei zum Wissen um »die drei Gebote des Herrn« (v. 6) weiterzuführen[6]. Er möchte zur »Bezeugung der Werke der Gerechtigkeit« anleiten, d. h. etwas »mitteilen« von dem, was er selbst »empfangen hat«[7], damit die Leser »vollkommene Erkenntnis« haben (v. 5).

v. 7 Von Vergangenem, Gegenwärtigem und Künftigem hat der Herr schon »Erstlinge des Kostens« gegeben[8]. Hier gilt es, »reicher und höher voranzuschreiten in seiner Furcht«[9].

Die Adressaten sind Getaufte[10]. Und fehlt ihnen noch die »vollkommene Erkenntnis«, so haben sie doch die Taufgabe, den Geist, schon empfangen.

b) Der Verfasser des Barn schreibt an seine Leser in der Art eines Lehrers.

Wenn der Verfasser mit seinem Schreiben offenbar erreichen will, daß die Leser zur vollendeten Erkenntnis fortschreiten, so schränkt er doch zugleich seine Rolle merkwürdig ein: Er werde »wie einer von euch«, »aber nicht wie ein Lehrer« (1 8) reden[11]. Offenbar könnte der Lehrer aus der Fülle seines Wissens noch ganz andere Schätze dar-

---

ligen«; Col 1 4 (Glaube und Liebe) neben v. 5 (Hoffnung); I Ptr 1 3 (wiedergeboren zu lebendiger Hoffnung). 5 (in der Kraft Gottes bewahrt durch den Glauben). 8 (den ihr nicht sehend liebt). Vgl. die Formel I Cor 13 13 »Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei«, welche kaum zufällig den Korinthern entgegen gehalten wird, die sich nach des Paulus Worten (Kap. 3) wie »Kinder«, aber nicht wie Vollkommene geben. Ganz ähnlich schon in der Taufliturgie (dazu in meiner Dissertation): Eph 1 18 f. »daß ihr erkennt, was die Hoffnung seines Rufes ist, was der herrliche Reichtum seines Erbes unter den Heiligen (nach 3 18 ist die »Christusliebe« gemeint), und was das Übermaß seiner Macht gegen uns, die Glaubenden«.

[6] Vgl. Eph 3 14 ff. (besonders v. 17 f.) »in Liebe verwurzelt und gegründet daß ihr vermögt, mit allen Heiligen zu begreifen . . .«; Col 1 9 »daß ihr vollendet werdet in der Erkenntnis seines Willens in aller Weisheit und geistlichem Verstehen«; I Ptr 1 13 »Daher schürzt die Hüften eures Sinnes, nüchtern, und hofft vollkommen auf die euch dargebotene Gnade in der Offenbarung Jesu Christi«.

[7] Vgl. I Cor 11 23 15 1 f.

[8] Vgl. Hbr 6 4 f. Unmöglich ist die Wiedererneuerung nach dem Abfall derer, »die einmal erleuchtet sind und gekostet haben vom himmlischen Geschenk und Teilhaber des heiligen Geistes geworden sind . . .«; I Ptr 2 2 f. »wie wiedergeborene Kindlein habt ihr der geistlichen neidlosen Milch begehrt, daß ihr in ihr wachst zur Rettung, wenn ihr ‚geschmeckt habt, daß der Herr süß ist'«.

[9] Vgl. das Bild des Wachstums I Ptr 2 2 eben; Eph 2 21 f. und I Ptr 2 5 (zum heiligen Tempel wachsen). Eph 4 16 Col 2 19.

[10] Vgl. das ποτὲ ὄντας — νυνὶ δὲ in Eph, Col und I Ptr.

[11] Religionsgeschichtliche Parallelen bei H. Schlier, Religionsgesch. Unters. zu den Ignatianen, 153 ff. Vgl. I Cor 15 8 und Eph 3 8 »mir, dem letzten aller Heiligen«. Wie im Barn ebenso selbstverständlich daneben der Anspruch, Geistesgabe (Eph 3 3 Col 1 25 ff.) und Amt an den Adressaten (Eph 3 Col 1 24 ff. I Cor 15 1 ff.) zu haben.

bieten; doch würde er den »Kindern« dann vielleicht unverständlich sein. Es gilt, auf ihre Erkenntnisstufe hinabzusteigen und sie allmählich auf seine Erkenntnisstufe zu heben bis sie »würdig« werden für »starke Speise«: 9 9 »Der die eingepflanzte Gabe seiner Lehre in uns gesetzt hat, weiß: keiner hat ein echteres Wort von mir gelernt. Aber ich weiß, daß ihr des würdig seid«[12]. Natürlich könnte man gegen diese Folgerung noch einwenden, jeder briefliche Beitrag bilde eine Art Weiterführung der Leser. Aber ganz abgesehen davon, daß dieser Einwand vom modernen Fortschrittsgedanken aus gedacht und für diese Zeit unberechtigt ist, widersprechen dem Sätze wie 17 1, in denen die Besorgnis des Verfassers ausgesprochen wird, nichts vom Heilsnotwendigen beiseitegelassen zu haben.

Deshalb mahnt der Verfasser zum Schluß noch mehrmals eindringlich, das Gehörte zu befolgen[13]. Weil des Herrn Lohn und Tag nahe sind (v. 3), sollte man sich ein guter Gesetzgeber sein. Gott möge dazu rechte Einsicht und Verstand geben[14] (v. 4f). Und wollen sie dem Lehrer danken, so durch treuen Wandel in Gottes Geboten (v. 7f)[15].

Was den Lesern dargeboten wird, sind keine Nebensachen, sondern heilsnotwendige Dinge, die »Gnosis«[16], für die der Glaubende in der Eucharistie zu danken pflegt (so Did 9 3 10 2). Ganz ähnlich bittet der Verfasser des Eph Gott, er möchte den »inneren Menschen« der Leser »stärken«, damit sie »mit allen Heiligen begreifen, was Breite und Länge und Tiefe und Höhe ist« (3 18), nämlich was es bedeutet, in den himmlischen Kubus der Ekklesia »hineingetreten« (so Hbr 12 18ff.; vgl. zu προσεληλύθατε »Proselyt«!) zu sein.

c) Der vorgetragene Stoff folgt einem katechetischen Schema.

1. Will man das »mit allen Heiligen« des Epheserbriefs ernst nehmen, so wird man sich vorstellen, daß schon diese Zeit die Einführung in den christlichen Lebensraum allgemein übt. In der Tat kennt dann Hbr 6 1f. bereits eine Reihe von Lehrstücken, die zur »Grundlage« für die »Kinder« gehören. Genannt sind Themen, die mit der Tauflehre zutiefst verwandt sind. Überraschend ist jedoch die Parallelität zur späteren Taufliturgie:

Hbr 6 1f.	spätere Taufliturgie
Buße von toten Werken	Abrenuntiation
Glaube zu Gott	Glaubensbekenntnis

[12] Vgl. Hbr 5 11ff.; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, 123.

[13] Vgl. Col 1 23 »wenn ihr bleibt im Glauben gegründet und nicht fortbewegt von der Hoffnung der Botschaft«.

[14] Vgl. I Ptr 5 10 »Der Gott aller Gnade, der euch rief in seine ewige Herrlichkeit in Christo, . . . er bereite, stärke, festige, gründe euch«.

[15] Ähnlich soll Col 4 13 der Hinweis auf die Mühen des Epaphras offenbar zur Treue ermuntern. Vgl. Hbr 13 7. [16] Das Wort im Barn häufig: 6 9 9 8 10 10 u. a.

Lehre der Tauchungen	Tauchung auf Jesu Tod
Handauflegung	Geistmitteilung
Auferstehung von Toten	(Eucharistie)
Ewiges Gericht.	

Man wird diese Parallelität nur so lange für einen bloßen Zufall halten, als man sich nicht der »mystagogischen Katechesen« erinnert, deren älteste uns erhaltenen, die des Cyrill von Jerusalem, bis zur Mitte des 4. Jh.s hinabführen. Denn hier wird — anschließend an die Taufe und darum angelehnt an die Taufliturgie! — etwa das gleiche Schema der Lehre dargeboten:

Die 1. Katechese (Bd. 2, 344ff. Reischl u. Rupp) behandelt die Abrenuntiations- und Bekenntnisformeln der Taufliturgie; man müsse sich vom Teufel und seinen Werken abkehren und dem bekannten Gott im Leben die Ehre geben. In der 2. und 3. Katechese (»Über die Taufe« / »Über die Salbung«) wird von Taufe und Geistmitteilung gehandelt, wobei die Handauflegung zur Salbung weitergestaltet sein dürfte. Die beiden abschließenden Katechesen besprechen die Erstlings-Eucharistie und ihre Bedeutung für das neue Leben der Getauften.

Nimmt es Wunder, daß der Katechet die Belehrung der Frischgetauften an das Schema der Taufliturgie anschließt? Ganz abgesehen davon, daß die Tendenzen, die zur Ausgestaltung der Liturgie drängten, auch die Ausbildung der Lehrthematik bestimmen.

Mußte man nicht vom alten Leben ausgehen, wollte man das Leben gemäß dem »Ruf, zu welchem man berufen ward«, beschreiben? Und mußte nicht der Beschreibung des Lebens im Raume der Gemeinde die des Lebens vor Gott folgen? Genau so mußte der Katechet vom Glauben zur Liebe und endlich zur Hoffnung weiterschreiten[17]. Später haben sich dann vermutlich Lehrstücke gebildet, wie wir sie Hbr 6 genannt finden.

2. Wer den Barn aufmerksam liest, dem entgeht über den vielen Einzelheiten der Gedankenfortschritt nicht, nach dem sich dies Schreiben folgerichtig und einheitlich aufbaut:

a) Die eigentliche Lehre beginnt Kap. 2 und zwar mit einer Mahnung zur Abkehr von den Werken der Gottlosigkeit; vgl. etwa 4 1:

> Es ist nun nötig, daß wir über das Gegenwärtige sehr nachforschen, zu ermitteln, was uns retten kann. Fliehen wir nun völlig vor allen Werken der Gesetzlosigkeit, daß uns nicht ergreifen die Werke der Gottlosigkeit; und laßt uns fliehen den Irrtum der jetzigen Zeit, damit wir auf die künftige unsere Liebe richten.

Der Mosebund kann nicht mehr zum Heile nutzen (Kap. 4). Der Herr selbst mußte zur Erlösung auf die Welt kommen, um am Kreuze zu sterben (Kap. 5ff.)[18]. Sein Blut sühnt die Sünden aller mit ihm

[17] In genannter Dissertation habe ich das Schema in Eph, Col, I Ptr und anderen neutestamentlichen Schriften verfolgt. In jeder paulinischen Paränese etwa begegnet es mehr oder weniger deutlich.

[18] ZThK 1955, 171, wurde gezeigt, daß die Kapitel Barn 5—9 explizieren, was I Cor 15 viel früher in einer kurzen Formel zusammenfaßt. In der Tat scheint

Besprengten (5 1 und öfters). So wird er der Eckstein am Bau Gottes (Kap. 6)[19] und schafft das neue Volk[20], denen die Ohren beschnitten sind zum rechten Hören (Kap. 9)[21].

b) Auch die Adressaten sollten sich zu diesen halten (vgl. die Mahnung Did 4 1 f.!); denn bei ihnen ist wahre Einsicht in Gottes Willen:

10 1 Schließt euch an die an, die den Herrn fürchten,
an die, die nachsinnen in ihrem Herzen über den besonderen Sinn der Rede, die sie empfangen haben,
an die, die die Forderungen des Herrn lehren und bewahren,
an die, die wissen, daß das Nachsinnen ein Werk der Freude ist,
und die das Wort des Herrn wiederkäuen.

Wer sich als »Kind« an die »Heiligen« anschließt[22], vollzieht die Hinkehr zu Gott und kehrt den toten Werken wie den Götzen den Rücken.

c) Kap. 11 und 12 schließen sich die Stücke »Über Wasser und Kreuz« an, zwei aus Testimonien bestehende Lehrstücke: Schon die Propheten haben vom Taufwasser und dem Kreuze Jesu geredet[23].

d) Kap. 12—16 vollendet diesen Teil des Barn der Nachweis, daß das neue Volk auf Grund des Geistesbesitzes alle Verheißungen erbt: Volk, Bund, Sabbat und Tempel gelten nicht Israel, sondern dem neuen Volk[23].

Die Themen des Barn folgen einem Aufriß, welcher der Themenfolge von Hbr 6 nahe verwandt ist[24]. Und fehlen in Barn demgegenüber zwei Schlußabschnitte, so scheint der Verfasser eben diese fortlassen zu wollen:

17 2 Denn wenn ich euch »Über das Gegenwärtige oder Künftige« schriebe, würdet ihr nichts verstehen, weil es in Rätseln liegt. Dies also soweit.

»unter den ersten Dingen« die Lehre von Jesu Opfertod vorgetragen und alttestamentlich begründet worden zu sein.

[19] Nächste Parallele: I Ptr 2 5 ff.! Vgl. auch Eph 2 19 ff. und das Baumotiv in den Deuteropaulinen. οἰκοδομία ist übrigens auch das Ziel des I Cor.

[20] Vgl. A. Oepke, Das neue Gottesvolk, 46 ff., wo dieser Zug mit Recht als das Grundthema des Barn bezeichnet wird (vgl. Eph.!).

[21] Zu Absatz a) vgl., wie die Lehre in Eph., Kol. und I Ptr. zu beginnen pflegt: Eph 4 1 »würdig zu wandeln des Rufs«. 17 »daß ihr nicht mehr wandelt, wie auch die Heiden wandeln in Leerheit ihres Sinnes . . .«; Col 2 6 »Da ihr nun den Christus Jesus, den Herrn, überkommen habt, wandelt in ihm«. 8 »Seht, daß euch nicht einer verführt durch die Philosophie und leeren Trug«. 3 5 »Tötet nun die Glieder auf der Erde, Hurerei, Unreinheit . . .«; I Ptr 1 14 f. »wie Kinder des Gehorsams nicht gleich zu werden den Begierden von früher in eurer Unwissenheit, sondern werdet im ganzen Wandel heilig, wie der heilig ist, der euch rief«.

[22] Als zweites Stück folgt in Eph und Kol der Hinweis auf die lobende (Eph 5 18 ff. Col 3 16 f.) und liebende Gemeinde (Haustafeln!). Es gilt, in der und wie die Gemeinde als »Heiliger« zu leben.

[23] Ab Kap. 11 werden die neutestamentlichen Parallelen spärlicher. Sind diese Lehrstücke erst später entstanden?

[24] Denn hinter Abschnitt c) und d) verbirgt sich »Tauch-« und »Geistmitteilungs«-Lehre.

Über das Künftige meint sicher eine Lehre über Auferstehung und Gericht, wie Hbr 6 formuliert. Vielleicht ist dabei an eine Verwandtschaft zur Eucharistie zu denken[25]. Immerhin erhärtet sich durch solche Vergleiche der Schluß, daß der Barn in seinem so ungeordnet erscheinenden Schreiben vermutlich einem katechetischen Schema folgt.

Wir halten fest:

Der Verfasser des Barn schreibt an eben Getaufte in der Art eines Lehrers und folgt dabei in der Themenfolge vermutlich einem katechetischen Aufriß.

2. Das Alte Testament als Grundlage der Lehre

Beruft sich die Tauflehre von früh an (schon I Cor 15 3f.) auf das AT, so nimmt es nicht Wunder, daß die Zitation z. Zt. des Barn bereits feste Formen angenommen hat, so daß wir von einem »katechetischen Zitationsstil« reden dürfen.

a) Der alttestamentliche Beleg wird in den meisten Fällen als Zitat eingeleitet.

Neben dem einfachen »es steht geschrieben« (etwa 16 6) oder »die Schrift sagt« (etwa 16 5) begegnet ein eingeschobenes φησίν (7 7)[26]. Jedes Wort der Schrift gilt als inspiriert; der Geist bzw. Gott selbst sprechen aus dem Propheten, vgl. etwa 9 1f. 12 2 »Er sagt aber wieder zu Mose ... Der Geist spricht in das Herz Moses«[27]. Daher ist »Prophezeien« ein grundlegender Begriff im Barn (über zehnmal). Worte und Geschehnisse werden für den Glauben transparent, zu »Rätseln« auf den Herrn (17 2; überaus häufig ist τύπος): 6 10 »Wer wird dies (scil. Rätsel) verstehen, außer wer weise und verständig ist und seinen Herrn liebt?«[28]. Diese Rätsel aufzulösen ist ein erneutes Werk des Geistes, eine Gabe, dem Prophezeien des Propheten vergleichbar. So kann der Schriftbeleg auch als Wort an den Lehrer verstanden werden: 15 4 »Er aber bezeugt mir: ...«[29].

[25] Dann wäre an die Übergabe bzw. Erläuterung (so später Cyrill) der Mahltraditionen zu denken (vgl. etwa I Cor 11).

[26] Vgl. im Hbr »und« 11 5b usw., »denn auch« 12 29, γάρ φησιν 8 5.

[27] Vgl. Hbr 3 7 »Daher, wie der heilige Geist sagt, ...«.

[28] Vgl. I Ptr 1 10ff. »Über welches Heil suchten und forschten die Propheten, die über die uns geschenkte Gnade Weissagung gaben, forschend, auf welche oder welcherlei Zeit weise der Geist Christi in ihnen, der vorher bezeugte (vgl. μαρτυρέω als Zitationsverb im Hbr.!) das Christus bestimmte Leiden und die Herrlichkeiten danach (vgl. I Cor 15 3ff.). Denen wurde enthüllt, daß sie nicht sich, euch aber dienten mit dem, was euch nun verkündet wurde durch eure Prediger im heiligen Geist, gesandt vom Himmel ...«; Eph 2 20 »auferbaut auf dem Felsen der Apostel und Propheten«; auch I Cor 3.

[29] Vgl. Eph 3 3 »daß mir durch Offenbarung enthüllt ist das Geheimnis ... 5 welches zu anderen Geschlechtern den Menschenkindern nicht enthüllt wurde, wie es jetzt offenbart ist seinen heiligen Aposteln und Propheten im Geiste«. Col 1 26ff.

b) Um das Zitieren nicht eintönig werden zu lassen — eine Gefahr, der der Barn ja nicht völlig entrinnt —, kann man die Einleitung des Zitates formal variieren.

Da begegnen weiterführende Fragen: »Da er nun das Gebot ausgeführt hatte, was sagt er?« (6 1 und öfters). Oder man deutet an, in welche Situation man sich das Zitat gesprochen denkt: »Er sagt aber wieder zu ihnen« (2 7); »zu uns nun spricht er so« (v. 10 usw.)[30]. Seltener nimmt man das beherrschende Stichwort in die Zitateinleitung auf und hebt damit hervor, unter welchem Gesichtspunkt man den Beleg betrachten soll: »Hört nun, was die Schrift über das Volk sagt« 13 2, 14 6 f., 15 3 usw.; »Über den Sabbat steht im Dekalog geschrieben, in welchem er auf dem Berge Sinai zu Mose von Angesicht sprach« 15 1[31]. Mit all diesen Zügen geschieht schon während der Zitation ein gutes Stück Auslegung[32].

c) Der Lehrer ist nicht verpflichtet, das Zitat auszuführen. Oft genügt ihm eine Paraphrase (etwa 7 8), aus der er für seine Lehre Folgerungen zieht (12 2 f. usw.)[33]. Bisweilen deuten nur geringe Anklänge auf eine zitierte Belegstelle hin[34].

d) Andererseits genügt oftmals der einzelne Beleg noch nicht. Dann bildet der Lehrer Testimonien-Reihen:

2 4 ff. vom Fasten; 5 1 f. 12 ff. vom Leiden Jesu; 9 1 ff. vom Hören; 11 1 ff. vom Wasser und Kreuz; 14 6 ff. von der Erlösung des neuen Volkes; 15 1 ff. vom Sabbat[35]. — Angereiht werden die Belege mit »und« (5 13b usw.), »und wiederum sagt er« (5 14 usw.) oder ähnlich (9 5 etwa »nimm wiederum«), gelegentlich dienen μέν—δέ (2 4/7) oder εἶτα (13 2b), aber auch πέρας γέ τοι (so 10 2, 16 3; vgl. 15 6. 8) zur Verknüpfung. Mitunter begegnet die Frageform: »Und was sagt er?« (9 5 usw.)[36].

---

[30] Hbr 8 5 »Weisung empfing Moses, da er das Zelt vollenden wollte«. 11 18 »zu welchem (scil. Abraham) gesagt ist ...«. 10 5 »Daher spricht er bei seinem Eintritt in die Welt: ...«.

[31] Hbr 4 4 »Denn er sagt irgendwo über die Hebdomas«; 2 11 f. »Weshalb er sich nicht scheut, sie ‚Brüder' zu nennen:«; 8 8.

[32] Ferner 5 12 »Denn Gott nennt die Verwundung seines Fleisches, daß sie von ihnen (komme)«; 6 12 »Denn die Schrift redet über uns, wenn er zum Sohne spricht: ‚Lasset uns einen Menschen machen ...'; und der Herr sprach, als er unsere schöne Gestalt sah: ... Dies zum Sohn«; 3 1 ff. »Er sagt nun zu ihnen: ...; zu uns aber sagt er: ...«. Dazu vgl. Hbr 1 6-8 »Wenn er aber wiederum den Erstgeborenen einführt in die Welt, sagt er: ...; zu den Engeln spricht er: ...; zum Sohne aber: ...«.

[33] Hbr 11 13 »von fern sahen sie sie (scil. die Verheißung) und bekannten«.

[34] Barn 4 14 »Laßt uns aufmerksam sein, damit wir nicht, wie geschrieben steht: ‚Viele sind Gerufene, wenige aber Erwählte', erfunden werden«. Im Hbr etwa 11 12 »Von einem wurden sie ... ‚wie die Sterne des Himmels ...'«; 6 13 f. Bloße Andeutungen u. a. in älteren hymnischen Stücken, 5 10 7 1. 3.

[35] Im Hbr. vgl. man die Beleghäufung (besonders Kap. 1 f.).

[36] Vgl. im Hbr. »und« (1 10 1 7), »und wiederum« (1 5 usw.), μέν-δέ (1 7 f.).

e) Dabei bleiben die Zitate nicht immer unberührt, sondern erfahren Interpretationen, die dann auch ins Zitat eindringen können, als wären sie Satzteile des Beleges[37]:

6 14 ‚Ich werde aus diesen nehmen' —
das ist aus denen, die der Geist des Herrn vorher ersehen hat —
‚die steinernen Herzen'.
9 5 ‚Das sagt der Herr, euer Gott': —
hier finde ich ein Gebot! — ‚säet nicht auf Dornen . . .'.
Lediglich ein interpretierender Hinweis: 9 8 ‚Höre, Himmel, und horche,
Erde, denn der Herr hat' — dies zum Zeugnis —‚gesprochen'[38].

Bekannte Zitate werden aus dem Kopfe genannt[39] und daher oft verändert. Weniger wichtige Zitatteile werden vereinfacht. Andererseits setzt man Worte und Zitatteile zur Verdeutlichung hinzu: Der Vortragende steht als freier Geistträger über dem Beleg und darf das AT prophetisch wach rufen:

»Siehe« oder »Siehe, der Herr sagt«, wird häufig zugefügt (5 14 16 8 9 5 16 2 ohne »siehe« 3 1 bis).

11 6 (nach Ps 1) ‚Und' der das tut, ‚wird sein wie das Holz . . .'. Vgl. auch die vielen Fälle, wo zwei Zitate ineinander geraten sind.

f) Bei der Interpretation beachtet man meist formelle Regeln.

Man leitet mit Fragen ein: »Was ist nun die ihm gegebene Erkenntnis?« 9 8 usw.[40]. Nach einem größeren Zitat wird der auszulegende Satzteil mit τό wiederholt: »Beachtet . . ., was das ‚er vollendete sie in sechs Tagen' meint! Dies meint es, daß . . .« 15 4; vgl. 10 11[41]. 10 10 ist die Deutung interlinear, also Zeile um Zeile, in den Text eingeschoben[42]:

Selig, wer nicht im Rate Gottloser ging
— wie auch die Fische ziehen in Finsternis in der Tiefe —

---

[37] Vgl. Eph 6 2 f. »‚Ehre deinen Vater und die Mutter' — welches ist das erste Gebot mit Verheißung — ‚daß dirs wohl gehe . . .'«.

[38] Hbr 2 13 soll aus dem Beleg (Jes 8 17 f.) das Stichwort »Brüder« erhoben werden, weshalb ins Zitat an der betreffenden Stelle der Hinweis »und wiederum!« eingeschoben wird: »Und wiederum: ‚Ich werde auf ihn vertrauen' — und wiederum! — ‚siehe, ich und die Kinder, die mir Gott gibt'«. — 12 26 »‚Noch einmal werde ich erschüttern' nicht nur ‚die Erde', sondern auch ‚den Himmel'«. — 10 38 wird das betonte Glied des Beleges nachgestellt und durch »und:« abgehoben.

[39] Wörtlich sind bei Barn besonders Jesaja- und einige Psalmen-Zitate. Lagen ihm dazu Handschriften vor, während er bei anderen Belegstellen mehr auf die gedächtnishafte Weitergabe des Überkommenen angewiesen war?

[40] Vgl. im Hbr 3 16 ff. 12 7.

[41] Hbr 12 27 »Das ‚noch einmal' zeigt aber . . .«; vgl. 3 13. Mit »indem er spricht« (ἐν τῷ λέγεσθαι) werden 3 15 und 8 13 Interpretationen möglich gemacht; 10 8 folgt nach »weiter oben sprechend« die Wiederholung eines vorher genannten Stückes.

[42] Im NT vgl. damit etwa Rm 10 6 f.

und auf der Sünder Weg nicht stand
— wie die, die glauben, den Herrn zu fürchten, aber sündigen wie das Schwein—
und auf der Schelme Sitz nicht saß
— wie die Raubvögel zum Raube sitzen.

Ist die Auslegung wie hier[43] selbst traditionell, so können sich katechetische Tradition und Zitat verschlingen:

11 8 Selig, die auf das Kreuz hoffend hinabsteigen in das Wasser[44], denn den Lohn —
er sagt: ‚zu seiner Zeit' (alttestamentlich!), dann meint er! — werde ich geben.

g) Streckenweise bedient sich die Auslegung der Allegorese[45]. An diesen Stellen wird mit einfachen Gleichsetzungen gearbeitet:

8 2ff. Der Ochse ist Jesus,
die Opfernden Sünder,
die Besprengenden Kinder, die uns die Botschaft verkündeten.
Warum aber drei besprengende Knaben? Zum Zeugnis ...
Warum aber die Wolle auf dem Holze? Weil ...

Betrachten wir die Stilmittel, die dem Barn bei der Anwendung und Auswertung der alttestamentlichen Belege zur Verfügung stehen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß bereits ein ausgebildeter »katechetischer Zitationsstil« vorliegt[46].

3. Katechetischer Lehrstil

Um den Vortrag der Lehre vorzubereiten, flüssiger zu gestalten, auf Höhepunkte hinzuweisen und zusammenzufassen, bedient sich der Lehrer eines Stiles, der — ähnlich seiner überkommenen Zitationsweise — sicher bereits vorgegeben ist[47].

---

[43] Zur Auslegung der Stelle (nach Ps 1) wird die Kap. 10 erarbeitete Aussagenreihe benutzt.

[44] Vgl. 11 11 »Wir steigen hinab ins Wasser voll Sünden und Schmutzes, und wir steigen herauf fruchttragend, im Herzen die Furcht und die Hoffnung auf den Jesus im Geiste«. Ferner 16 7-9 (dazu siehe unten).

[45] Im NT vgl. damit etwa Gal 4 24.

[46] Die genannten Belege, besonders aus dem Hbr., zeigen, daß das Urchristentum diesen Stil offenbar schon früher ausgestaltet bzw. aufgenommen haben muß.

[47] W. Bousset, Jüdisch-christlicher Lehrbetrieb in Alexandrien und Rom, Forschungen, N. F. 6, 1915, bespricht v. a. den mehr akademischen Stil bei Philo und den Vätern. — Neuerdings hat H. Thyen, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie, 1955, Forschungen N. F. 47, viele der hier betrachteten stilistischen Züge als Charakteristika der spätjüdischen Homilie bezeichnet, die weithin die kynisch-stoische Redeweise aufgreife. Leider wird dort nicht zwischen Predigt und Katechsee unterschieden, so daß manches als Merkmal der Homilie erscheint, was zur Katechese gehören dürfte. Das betrifft dann auch die Beurteilung des Barn, Hebr usw. im ganzen. Im übrigen aber könnten die von H. Thyen gesammelten Belege zur Entscheidung der hier noch nicht gestellten Frage nach der Herkunft des katechetischen Stiles beitragen.

a) Vor der Lehrtradition (bisweilen in oder nach ihr) lesen wir die Aufforderung zur Aufmerksamkeit und Mitarbeit.

2 1 Da die Tage böse sind, und er selbst, der da wirkt, die Macht hat, müssen wir uns dazuhalten (προσέχειν), den Forderungen des Herrn nachzuforschen[48].

2 10b Also müssen wir, Brüder, um unser Heil eifrig bemüht sein (ἀκριβεύεσθαι).

4 1 Es ist also nötig, daß wir über das Gegenwärtige sehr nachforschen, zu suchen, was uns retten kann.

4 6 Aber nun auch dies bitte ich euch ..., euch zu (den Lehren) zu halten. Ferner: 7 4. 6. 9 15 4 16 8[49].

5 4 Mit Recht geht verloren, wer Erkenntnis ... hat und sich auf den Weg der Finsternis begibt.

4 9 Daher laßt uns in den letzten Tagen aufmerksam sein. Denn die ganze Zeit unseres ... Glaubens nützt uns nichts, wenn wir nicht jetzt in der gottlosen Zeit und den kommenden Ärgernissen widerstehen. Vgl. 10 14[50].

b) Zu Beginn der einzelnen Lehrstücke kann eine Überschrift das Thema nennen, wobei περί-Angaben[51] beliebt sind:

9 1 Denn er sagt ferner Über die Ohren ...

11 1a Untersuchen wir, ob dem Herrn gefiel, Über das Wasser (nochmals in v. 1b!) und Über das Kreuz (nochmals 12 1 zweimal!) vorher Weissagung zu geben.

13 2 Hört also, was die Schrift Über das Volk sagt. 15 1 16 1 17 2.

Als Unterschrift nachgetragen: 10 9 Über die Speisen hat Mose ... so gesprochen[52].

c) Noch ehe die Lehre entwickelt wird, weist der Lehrer darauf hin, daß seine Schüler mit allen Heiligen zusammen die Fähigkeit zum Verstehen, nämlich den Glauben, besitzen:

10 12 Aber woher sollte es jenen kommen, dies zu erkennen oder zu verstehen? Wir aber, die die Gebote verstehen, reden mit Recht, wie der Herr wollte. Deshalb hat er unsere Ohren und die Herzen beschnitten, damit wir dies verstünden.

---

[48] Zum Wort: 11 1 14 1 16 6.

[49] Vgl. Hbr 2 1 »Daher müssen wir uns um so mehr dem Vorgetragenen zukehren (προσέχειν), damit wir nicht (am rechten Wege) vorbeigleiten«; 13 22 »Ich ermahne euch aber, Brüder, nehmt das Mahnwort an!« λόγος τῆς παρακλήσεως ist dabei »ein fester urchristlicher Begriff« (O. Michel, Hebräerbrief, [8]366. 63).

[50] Hbr 10 28f. »Übertritt einer Moses Gesetz, muß er ohne Erbarmen über zwei oder drei Zeugen sterben. Um wieviel schlimmerer Strafe, meint ihr, ist wert, wer den Sohn Gottes niedertritt und das Bundesblut für etwas Gemeines hält, in dem er geheiligt wurde, und den Geist der Gnade spottet?«. Vgl. Eph 4 30.

[51] Vgl. insbesondere im I Cor! Auch Did 7, 1. 9, 1—3. 11, 3.

[52] Im Hbr. werden die einzelnen Abschnitte gern unterschriftsähnlich abgeschlossen: 6 20 »Jesus, nach der Ordnung Melchisedeks Hohepriester geworden in Ewigkeit« (zugleich Überschrift für Kap. 7); 8 1f. »Summe aber des Gesagten: Einen solchen Hohepriester haben wir ... Diener der Heiligen und des wahren Zeltes« (zugleich Überleitung zu Kap. 8ff.); 3 1 klingt wie die Überschrift des Hbr.: »Daher, heilige Brüder, Teilhaber des himmlischen Rufes, betrachtet den Apostel und Hohepriester unserer Homologie Jesus!«.

8 7 Und daher ist solches uns offenbar, jenen aber finster; denn sie haben des Herrn Stimme nicht gehorcht. Vgl. noch 16 1[53].

Vgl. die Dankformeln 1 7 6 10 7 1 und 5 3.

Also müssen wir dem Herrn sehr danken,
daß er uns das Vergangene offenbart
und in dem Gegenwärtigen uns weise gemacht hat,
und daß wir für das Künftige nicht unverständig sind.

d) Nun beginnt die Lehre, und zwar zumeist mit einer These, die aber auch am Schluß als Zusammenfassung erscheinen kann:

2 4 ... weder der Opfer noch der Ganzopfer oder Darbringungen bedarf er.

6 9 Hofft, meint sie (scil. die Gnosis), auf Jesus, der uns im Fleisch offenbar werden soll.

5 5 Ob der Herr duldete, zu leiden für uns ... wie duldete er also, unter Menschenhand zu leiden?

13 1 Sehen wir, ob dieses Volk erbt oder das erste, und ob der Bund uns gilt oder jenen. 2 Hört nun über das Volk ...

14 1 Ja. Aber den Bund, den er den Vätern schwor, dem Volke zu geben, ob er ihn gab, laßt uns suchen. Er gab ihn: ...

Weiter etwa 9 4 11 1 b[54].

e) Bei der Durchführung der Lehre bedient sich der Verfasser gern des Vergleiches (etwa 6 17), wobei er ὡς καί und ähnliche Partikeln (10 10 etwa dreimal καθὼς καί) gebraucht. Reicht der einfache Vergleich zur Beschreibung des dargelegten Verhältnisses nicht aus, so wird der rabbinische[55] Schluß a minori ad maius verwendet (etwa 5 10 4 14)[56].

f) Weil die Begründung in der überwiegenden Zahl der Fälle mit γάρ eingeleitet wird, haben katechetische Schriften meist einen schleppenden Stil. Denn nur selten weist eine Frage den Einwand ab (5 10). Hierher gehört auch der aus der Diatribe[57] entlehnte Zug, mit »das sei ferne« (so 6 3) oder einem schlagenden Einwand[58] den verworfenen Satz abzulehnen.

---

[53] Ähnlich mahnt der Hbr. (5 11 ff.), nicht trotz des Lehrvortrages vom Herrn abzufallen; denn da die »vollkommene Speise« zu verabreichen sei, müsse das Verständnis »Vollendeter« vorausgesetzt werden, selbst wenn die Leser noch »Kindern« glichen.

[54] ZNW 1955, 81 ff., habe ich zu zeigen versucht, daß im Hbr. ähnlich die Homologie vor der (exegesierenden) Lehre steht: 5 5. 7-10 und 7 1-3.

[55] Vgl. Strack-Billerbeck, I, 655 u. a.

[56] Im Hbr. steht dieser Schluß im Vordergrund. An Partikeln begegnen: ὡς καί 3 2, οὕτως καί 5 5 9 28, ὥσπερ 5 4 usw., καθώς 5 6 usw., τοσούτῳ-ὅσῳ 1 4 8 6, καθ' ὅσον 3 3 usw.

[57] Vgl. R. Bultmann, Der Stil der paulischen Predigt . . ., 1910.

[58] Dabei kann dieser Einwand auch alles andere als einleuchtend sein, vgl. etwa (dazu die Kommentare) Hbr 7 7 »Ohne allen Widerspruch wird aber der Geringere von dem Besseren gesegnet«.

9 6 Doch du wirst sagen: Aber das Volk ist doch zum Siegel beschnitten.
Aber auch jeder Syrer und Araber und alle Priester der Götzen!
Also sind nun auch jene von ihrem Bund!
Aber sogar die Ägypter sind in der Beschneidung!

g) Rechnet man dabei mit den Sätzen der Gegner, so vergißt der Lehrer während des Vortrages nicht, die Hörer vor Falschlehrern zu warnen:

4 6 Nicht gleich zu werden einigen und hinzufügend zu euren Sünden zu sagen:
Der Bund ist jenen und uns.

Vgl. oben 10 10 usw., besonders Kap. 10[59].

h) Der Lehrvortrag bekommt eine gewisse Lockerheit durch Zwischenbemerkungen, mit denen der Lehrer zum Verstehen anregen will. Solche »Hinweise«[60] begleiten die ganze Darbietung der Lehre:

Da gilt es zu hören: 7 8 »Hört, wie darüber ...«; 13 2 »Hört nun, was die Schrift über das Volk sagt«. Da gilt es, zu verstehen: 8 2 »versteht, wie er einfältig[61] zu uns redet«; 4 6 »ihr müßt nun verstehen«; 11 8 »versteht, wie ...«; 13 3 »ihr müßt verstehen, wer ...«; und viele andere Stellen[62]. Ferner vgl. das überaus häufige »Lernt!«: 5 5 6 9 9 7f. 14 4 16 2.7f.

Oft wird aufgefordert, sich den genannten Beleg genauer zu betrachten:

6 14 Sieh also: Wir sind nochmals gebildet ...
8 1 Sieh wieder das Abbild ...!
10 11 abrundend: Seht, wie schön Mose Gesetze gab.

Vgl. 12 10f. 13 1. 6 14 1 15 7f.[63].

i) Mit eingestreuten Fragen[64] kann eine Einzeldeutung ausgelöst werden:

10 11 »Was meint er also?« c »Was ist das: Zweihufer?«.

---

[59] Vgl. Eph 4 14 »damit wir nicht mehr Kinder sind, wogend und fortgeblasen von jedem Wind der Lehre durch den Betrug der Menschen in Übeltat zum Zwecke der Verwirrung«; vgl. die Warnungen im Kol., etwa 2 16ff. »Daß euch nun nicht einer verurteile ...«; Hbr 12 15 »Seht darauf, daß euch keiner abdrängt von der Gnade Gottes ...«; 13 9 »Mancherlei und fremden Lehren hört nicht zu ...«. Im Gegensatz dazu die Mahnung zum Gehorsam gegen die Lehrer: Hbr 13 7. 17; ähnlich Col 4 17.

[60] »Hinweisen« ist recht häufig; die Tätigkeit des Verfassers gilt 17 1 als δηλοῦν. Vgl. δηλόω im Hbr. (etwa 9 8: der heilige Geist zeigt).

[61] Vgl. auch das wertend eingefügte καλῶς 10 8. 11 15 7 oder δικαίως = »mit Recht« 10 12.

[62] Vgl. Hbr 5 11 »Darüber hätten wir viel und Schweres zu sagen«; 9 5b »Darüber kann jetzt nicht im einzelnen geredet werden«; 2 5 »worüber wir reden« (vgl. 4 13 Schluß). Auf eigene Ausführungen weisen 4 5. 7.

[63] Hbr 3 1 »Betrachtet den Apostel und Hohepriester unseres Bekenntnisses!« 7 4 »Seht aber, wie groß dieser ist« (folgt die Interpretation zu 7 1-3, einem Stück der Homologie).

[64] Hbr 11 32; bei der Auslegung begegnen Fragen: 3 16ff. 12 7.

Fast überflüssig ist das recht häufige πρὸς τί; (etwa 7 5) oder πῶς; (16 9); vgl. 7 10 »Wie nämlich ist er jenem ähnlich«? Statt der Frageform kann übrigens ein Aussagesatz stehen: 16 8 »Wie, lernt!« Ähnlich 7 7 8 2 9 1 usw.

k) Die Zwischenbemerkungen können auch feststellender Art sein und den Schluß vorbereiten:

14 7 So erkennen wir, woher wir erlöst wurden.
16 2 Ihr habt (scil. aus dem Beleg) erkannt, daß ihre Hoffnung eitel ist[65].
9 8 So weist (δηλοῖ) er also in den zwei Buchstaben auf Jesus und in dem einen aufs Kreuz.
9 5 Hier finde ich ein Gebot!
16 7 Ich finde also, daß es einen Tempel gibt.
12 1 Da hast du wieder über das Kreuz . . .!
12 7 Da hast du wieder auch in diesen Dingen die Herrlichkeit Jesu!

Das Gesagte geht ganz deutlich aus dem Beleg hervor: 13 4. In einer anderen Weissagung spricht Jakob sehr deutlich . . .[66].

Die Bemerkung wird bisweilen kurzerhand in die Lehrtradition eingeschoben:

12 5 Denn der Herr ließ sie durch alle Schlangen beißen, und sie starben — da die Übertretung durch die Schlange bei Eva gekommen war — damit er sie überführe. Vgl. noch 8 1ff.[67].

l) Ausgesprochene Deutungen beginnen gern mit einer Deutepartikel:

Das meint[68], daß . . . 5 4 11 8f. usw., das ist (τοῦτό ἐστιν bzw. ὅ ἐστιν)[69] 6 14 10 3 usw., εἰς τοῦτο 3 6 usw., πρὸς τοῦτο 10 3 usw., τοῦτο 11 8.

m) Vermutlich dem Rückgriff auf hymnisch-liturgische Tradition entspringt die Manier, in die Sätze Prädikate zu schieben (etwa 2 6, 3 6, 7 3) und dadurch den Satzbau zu überlasten bzw. zu sprengen[70]:

---

[65] Hbr 3 19 »Und wir sehen: Sie konnten wegen Unglaubens nicht hinein gehen«; 2 8f. vom Christus der Homologie: »Nun aber sehen wir, daß ihm noch nicht ‚alles unterworfen' ist; den ‚ein wenig unter Engel Erniedrigten', Jesus, sehen wir dagegen durch das Leiden des Todes ‚mit Herrlichkeit und Ehre gekränzt' . . .«.

[66] Hbr 7 7 »Ohne jeden Widerspruch aber«; 14 »denn deutlich ist«; 15 »und noch viel deutlicher ist«.

[67] Ähnlich Hbr 9 11 10 20.

[68] λέγειν = »meinen«: 6 10 10 3ff. usw. Vgl. Hbr 7 13 »Von dem dies gilt« (λέγεται).

[69] Im Hbr. besonders τοῦτό ἐστιν (9 11 10 20 usw.).

[70] Ganz ähnlich Hbr 12 18ff.; vgl. 2 10 »Denn es ziemte sich ihm, um dessentwillen das All und durch den das All (geschaffen ist), den, der viele Söhne zur Herrlichkeit führt, den Anfänger ihres Heils durch Leiden zu vollenden«. Daß hymnische Zitate in Eph., Kol. und I Ptr. wie Hbr. besonders häufig sind, haben wir in letzter Zeit gelernt.

Gerade noch überschaubar ist 7 2: »Wenn nun Gottes Sohn —
der Herr ist und richten wird Lebende und Tote — litt . . .«.
In 5 5 ist der Satz stark überlastet: »Wenn der Herr . . . duldete zu leiden —
der der ganzen Welt Herr ist,
zu dem Gott vor Schöpfung der Welt sprach:
Laßt uns einen Menschen machen nach dem Bild
und nach unserem Gleichbilde! —
wie nun duldete er . . . zu leiden?«.

Hier läßt sich der liturgische Hintergrund des zweiten Prädikates noch aus I Clem 33 5 aufweisen:

Denn so sprach Gott:
Laßt uns einen Menschen machen nach dem Bild
und nach unserem[71] Gleichbilde.

In der katechetischen Formel 5 6 f. können wir nur dann Ordnung erkennen, wenn wir mit Nachwirkungen hymnischen Gutes rechnen:

Er aber —	II Tim 1 10 Jesu Christi,
damit er zerstöre den Tod und die	der zerstörte den Tod, erleuch-
Auferstehung von Toten zeige —	tete aber Leben und Unvergäng-
denn im Fleisch mußte er erscheinen,	lichkeit.
litt, damit er den Vätern die Ver-	Barn 14 6 Der uns aus der Fin-
heißung einlöse, und damit er —	sternis erlöste, sich ein heilig
sich das neue Volk bereitend —	Volk zu bereiten. Tit 2 14 Damit
anzeige, auf Erden weilend, daß er	er uns aus aller Bosheit erlöste
die Auferstehung selbst schaffend	und sich ein Eigentumsvolk
richte.	reinigte.

Zwei Formeln lösen sich vom Satzgerippe ab, vgl. die Parallelen. Sie nehmen die Aussagen des Verfassers bereits voraus. So muß er auf die Erscheinung im Fleische zurückweisen (zweimal), und die Auferstehungsaussage erscheint nun bereits vor dem »litt«.

n) Ein Schlußsatz kann das Ergebnis zusammenfassen:

Dabei wird häufig ἄρα οὖν verwendet (9 6 usw.), οὖν (2 6 16 7), οὐκοῦν (5 11 f. usw.), auch διό (15 9; vgl. 16 8), διὰ τοῦτο 10 12 b, τοῦτό ἐστιν 16 10[72].

Als Ergebnis halten wir fest:

Der Verfasser des Barn trägt seine Lehren in eigenartigem Stile vor, den wir den »katechetischen Lehrstil« nennen. Dieser stammt schon aus älterer Zeit, wie sich aus den Parallelen besonders im Hebräerbrief sicher ergibt.

4. Der Aufbau des Lehrstückes Barn 16 6-10

Wer sich in den Aufbau eines Lehrstückes vertieft[73], wird alsbald auf die Mehrschichtigkeit des Stoffes stoßen, wobei dieser Zug als weiteres Kennzeichen des katechetischen Stiles gelten darf. Ist ja

[71] Gegenüber Gen 1 26 ist »unser« umgestellt, aus metrischen Gründen?

[72] Vgl. Hbr 4 9 ἄρα (dazu H. Windisch, Hebräerbrief² 1931, 35); 12 8 Rm 10 17 Lc 11 48. Auch ὅθεν (Hbr 2 17 usw.).

[73] Vgl. ferner zu dem Stück Barn 5—9 in ZThK 1955, 171.

der Lehrer Tradent von Sätzen und Lehrstücken[74] verschiedenartigster Herkunft und ihr Bearbeiter. Von hier aus erklärt sich weiter, daß sich bestimmte Termini nur in einem Lehrstück nachweisen lassen, während der Verfasser sonst andere Ausdrücke bevorzugt.

Um den Aufbau eines Lehrstückes kennen zu lernen, mag die Partie Barn 16 6-10 kurz besprochen werden. Die eigentliche Lehrtradition wird nach Abstrich aller katechetischen Charakteristika ohne weiteres erkennbar:

Thema	6a Untersuchen wir also, ob es einen Tempel Gottes gibt!
Einleitung altt. Begründung	6b Er ist, wo er selbst sagt, (ihn) zu schaffen und zuzurüsten. c Denn es steht geschrieben: ‚Und es wird sein, wenn die Hebdomas zu Ende ist, wird Gottes Tempel gebaut werden, herrlich im Namen des Herrn' (nach Dan 9 24-27?; vgl. äthHen 91, 13 usw.).
Schluß	7a Ich finde also, daß ein Tempel ist.
Belehrung a	7b Wie er nun ‚gebaut werden wird' ‚im Namen des Herrn'. lernt!
Tradition	c Bevor wir an Gott glaubten, war unsere Behausung des Herzens verderbt und schwach
Interpretation	— wie ein wahrlich von Händen gebauter Tempel — denn sie war voll von Götzendienst und ein Haus der Dämonen durch das Tun des Gott Entgegengesetzten.
Zusammenfassung a	8a ‚Er wird gebaut werden im Namen des Herrn'.
Belehrung b	8b Beachtet aber, daß der Tempel des Herrn ‚herrlich' gebaut wird. Wie, lernt!
Tradition (Forts.)	c Empfangend die Sündenvergebung und hoffend auf den Namen wurden wir neu, wieder von neuem Geschaffene.
Zusammenfassung b } Belehrung c	8d Daher wohnt in unserer Behausung wirklich Gott in uns. 9 Wie?
Tradition (Ende)	Das Wort seines Glaubens, der Ruf seiner Verheißung, die Weisheit der Forderungen, die Gebote der Lehre, er selbst in uns prophezeiend, er selbst in uns wohnend —
Zusammenfassung c	9b uns, die dem Tode versklavt waren, führt er in den unvergänglichen Tempel, öffnet uns die Tür des Tempels,
Belehrung d	nämlich den Mund, und gibt uns Buße.
Interpretation	10a Denn wer begehrt, gerettet zu werden, sieht nicht auf den Menschen, sondern auf den in ihm Wohnenden und Redenden, über ihn entsetzt, weil er noch nie die Worte des Redenden aus (seinem) Munde gehört hat, noch selbst je dies zu hören begehrt.
Unterschrift	10b Dies ist ein geistlicher Tempel, gebaut dem Herrn.

[74] W. Bousset a. a. O. 312f., stellt für Barn die entsprechende Frage.

Die eigentliche Tradition hebt sich scharf vom Rahmenwerk des Verfassers ab. In der Taufe ist der alte Zustand der Gottferne überwunden worden, indem Gott durch einen Schöpfungsakt das Verderbte neu schuf, nämlich aus dem Gottwidrigen ein Haus Gottes machte, vgl. 11 11:

Wir steigen hinab ins Wasser voll Sünden und Schmutzes
und wir steigen herauf fruchttragend, im Herzen die Furcht,
und die Hoffnung auf den Jesus im Geiste.

Die Gaben des Geistes aber sind Glaube und Ruf, Erkenntnis und geistgegebenes Reden.

Daß dies Stück der Lehrtradition zuzurechnen ist, geht wohl schon aus dem thetischen Stil der Sätze hervor, die fast ohne Begründung als Antwort gültig sind. Einige terminologische Besonderheiten seien dem noch hinzugefügt:

»Behausung des Herzens« (vgl. »Heiligung des Herzens« u. a. 8 3, 4 8, 9 1) sagt der Barn nur noch 6 15 in einer Schlußformel (siehe unten), während er κατοικητήριον nur noch v. 8 verwendet, also doch wohl von v. 7c angeregt; sonst pflegt er von οἶκος oder ναός zu reden. »Verderbt« hat nur 19 8 in einem Satz der Zweiwege-Tradition eine Parallele im Barn, »schwach« gar keine. Auch πλήρης begegnet nur zweimal in diesem Schriftstück außer hier, einmal davon 2 5 im alttestamentlichen Zitat (= »überdrüssig«). »Götzendienst« hat nur 20 1 im Lasterkatalog der Zweiwege-Lehre ein Analogon. »Haus der Dämonen« (»Haus« im übertragenen Sinne nur noch in der These des Kap. 16!) ist eine bei Barn singuläre Bildung, zumal von »Dämonen« sonst nicht die Rede ist. »Sündenvergebung« (5 1, 6 11, 8 3, 11 1), »hoffen« und »glauben« sind natürlich nicht selten. Doch wird »Name« nur formelhaft verwendet (noch 1 1 »Seid gegrüßt . . . im Namen des Herrn«; 19 5 »Gebrauche nicht zu Eitlem den Namen des Herrn«). Und ist es Zufall, daß der Verfasser die Form ἐπὶ τῷ ὀνόματι in 16 7a seinem Zitate (vgl. v. 6 und 8) nachgestaltet, während die Tradition 8c ἐπὶ τὸ ὄνομα formuliert? »Von neuem« kann man nur mit 15 8 vergleichen (»eines anderen Kosmos Anfang«); 15 3 (»Anfang der Schöpfung«) ist das formale Gegenstück. Nur dort begegnet außer an unserer Stelle im Barn der Stamm κτιζ- (aber vgl. Eph 2 10 Col 3 10 I Ptr 1 23 2 2). »Neu« begegnet noch einmal, wieder in Kap. 15 (v. 7 »da alle Dinge neu wurden vom Herrn«), sonst nur in Verbindungen wie »neues Gesetz« (2 6), »neues Volk« (5 7, 7 5). Ist »Ruf« bei Barn singulär, so redet er von »Weisheit« nur noch in Formeln (2 3 katalogartige Aufreihung; 21 5 Fürbitte; 6 10 Dankformel). Die Bildung »sein Wort des Glaubens« ist einmalig (»Wort Gottes« u. a. noch 9 3, 10 11, 19 4. 9), ebenso »sein Ruf der Verheißung« (»Verheißung« noch 5 7 und 15 7); vergleiche jedoch, was bei Auslegung eines alttestamentlichen Zitates 6 17 gesagt wird:

So (gilt) nun auch: Wir sind durch den Glauben an die Verheißung und durch das Wort zum Leben erweckt und werden leben und die Erde beherrschen.

δικαιώματα und ἐντολαί (häufiger der Singular) sind typische Begriffe des Barn. Dagegen redet er nur noch beim Übergang zur Zweiwege-Tradition (18 1 zweimal) und in einer festeren Formel 9 9 (»der das

eingepflanzte Geschenk seiner Lehre in uns setzt«, vgl. etwa II Cor 5 19 »setzend in uns das Wort der Versöhnung«) von διδαχή. Redet der Verfasser vom »Prophezeien«, so pflegt er an das AT zu denken (5 6, 13, 9 2, 12 10): nur hier wird damit das Reden des Geistgetriebenen bezeichnet. Kein Wunder, daß der Verfasser bei der Erläuterung des Gedankens in dem frei formulierten v. 10 λαλεῖν sagt. Vom »Wohnen in uns« mag er dagegen auch sonst reden (v. 8d. 10 wegen 9a; auch 6 14), freilich wird er dabei stets unsere Tradition im Auge haben (zu 6 14 siehe unten!).

So erhärtet sich die These, daß der Verfasser in den eingerückt gedruckten vv. 7c, 8c und 9a Tradition verarbeitet hat.

Beim Vortrag der Tradition hat der Verfasser alle katechetischen Stilmittel verwendet. Den Vortrag selbst gestaltet er als exegesierende Ausführung eines alttestamentlichen Beleges, welcher zuerst die These (daß es einen neuen Tempel gebe) beweisen mußte. In drei Zügen (Belehrung a—c) wird auf seine Erfüllung hingewiesen. Eine Zwischenbemerkung (v. 7c in Parenthese) sichert, daß der jüdische Tempel dem Wesen des Sünders gleich Menschenwerk und gottwidrig ist (Rückverweis auf die These des Kapitels, vgl. 16 1). Denn auch das Wesen des Sünders gleicht einem selbstgemachten Tempel, und es bedarf des Eingriffes Gottes, den Menschen in das Haus Gottes, die Kirche, zu führen und zum Hause Gottes »zu bauen im Namen des Herrn«.

Der terminologische Befund stützt die These, daß im Rahmenwerk der Verfasser zu Worte kommt:

v. 7c Parenthese. »Wahrlich« kehrt nicht nur 8d wieder, sondern auch 1 3 und 7 9. Vom »Bauen« redet der Barn häufiger, besonders in Kap. 16, wo fast jeder Satz einschließlich der Zitate dies Stichwort enthält. Zu »Tempel« siehe die Bemerkung oben. »Durch Menschenhand« begegnet als Formel freilich nur hier (vgl. aber Hbr 9 11 Act 7 48 17 24 Mc 14 58), während »Hand« im Barn häufiger ist.

v. 8d Zusammenfassung. Zu »Wahrlich« siehe eben. »Behausung« dürfte aus der Tradition aufgenommen sein (siehe zu v. 7c). »Gott in uns« gleicht der in der Tradition erwarteten Schlußwendung (»er selbst in uns wohnend«), auf die vorausgewiesen wird.

v. 9b Zusammenfassung. Nach der Tradition redet der Verfasser unmittelbar weiter. Seine verschlungenen Partizipial-Konstruktionen differieren genügend vom Stil der Tradition, um die Scheidung zu sichern. Hier wird im übrigen der gesamte Inhalt der Tradition noch einmal wiederholt, auch der negative Anfangsteil, eine Zusammenfassung des Ganzen. Dabei arbeitet der Verfasser mit einem doppelten »Tempel«-Begriff: a) Tempel des Geistes = Kirche, in die Gott bei der Taufe führte; b) Tempel des Herzens, dessen Tür der Mund ist. Die Tradition gebrauchte nur den letzteren.

v. 10 Belehrung d. Ist bereits die Anknüpfung dieses Verses anders als die exegesierende Behandlung der Tradition (vom Zitat v. 6c ist nichts mehr ausgelegt), so zeigt vollends der prosaische Stil, daß der Verfasser selbst redet, um den Schluß der Tradition (also nicht mehr des Zitates!) zu begründen (»denn«). Er weist auf die urchristliche Pneuma-Lehre: Bei

der Taufe erlebt der Mensch zum ersten Male das völlig unerwartete Wunder des Geistes in glossolalischen Erscheinungen, die ihn aus eigenem Munde himmlische Laute, ἄρρητα ῥήματα, vernehmen lassen. So erweist sich zugleich sein Geistbesitz, sein Eintritt in den Tempel Gottes, den er begehrte.

Fassen wir zusammen: An einem Beispiel läßt sich erhärten, daß der Verfasser des Barn Lehrtradition verarbeitet und Zug um Zug als Auslegung eines alttestamentlichen Beleges vorträgt. Mehrschichtigkeit[75], Konfrontation von AT und Lehrtradition[76] und exegetisches Verfahren[77] lernen wir als neue Züge des Lehrstiles kennen.

5. Das mangelnde Vermögen des Lehrers

Nicht immer gestaltet sich die Scheidung zweier Schichten so einfach wie in Kap. 16. Oftmals ist die Arbeit wesentlich schwieriger, zumal wenn sich die zwei Schichten im Skopus nicht mehr decken. Aber auch darin werden wir ein Stück katechetischen Stiles erkennen: Nicht jedem Lehrer gelingt die restlose Verarbeitung des Überkommenen.

Zwischen den Ausführungen über Jesu Leiden steht Barn 6 8-19 der Nachweis, daß Jesus im Neugeschaffenen »im Fleische offenbart werden« sollte (vgl. etwa I Cor 15 5 Eph 2 17), ein Abschnitt von der Art eines Exkurses, hinter welchem die Einzelinterpretation der Passion wieder aufgenommen wird (7 3 ff.). Auch hier steht die Darbietung unter dem Anspruch eines alttestamentlichen Beleges, den wir als Themasatz (= TS) kennzeichnen. Freilich hat dieser Themasatz mit den lehrhaften Ausführungen nur darin etwas Gemeinsames, daß er vom neuen Erbe redet, vgl. den Verfasser v. 19 expressis verbis (die Tradition jedoch nur dem Sinne nach: v. 16 »inmitten der Gemeinde der Heiligen«, vgl. etwa Eph 1 18 »sein Erbe unter den Heiligen«). Auch ist der Verfasser gezwungen, seinen Themasatz auf die Tradition hin abzubiegen, indem er aus dieser die Wendung »und beherrscht es« in den Themasatz aufnimmt (v. 13 d!; vgl. v. 17 c), um v. 18 f. vorzubereiten. Im übrigen benützt er die Tradition, seinen Themasatz in vier Zügen (Frage 1—4) auszulegen, und wir dürfen erwarten, daß ihm dies Schwierigkeiten bereitet hat.

Themasatz (TS) 8 Was sagt der andere Prophet Mose zu ihnen? ‚Siehe, das sagt der Herr Gott: Gehet in das gute Land, das der Herr Abraham und Isaak und Jakob (zu geben) schwor, und erbt es, ein Land, da Milch und Honig fließt, (Ex 33 1.3).

---

[75] In meiner Untersuchung zur Hohepriesterlehre des Hbr (oben Anm. 54) habe ich auf die Mehrschichtigkeit der Hohepriesterlehre des Hbr hingewiesen.

[76] Im Hbr. werden ganz ähnlich Homologie (5 5.7-10) und Lehrtradition (Hbr 7 ff. »Priesterlehre«) konfrontiert.

[77] Ähnlich verfährt die Melchisedek-Tradition Hbr 7, vgl. meine Untersuchung o. Anm. 54

Tradition: These 1 — 9a Was aber die Erkenntnis meint, lernt! Hofft, sagt sie, auf Jesus, der euch im Fleisch offenbart werden sollte.

Ausführung a — 9b Denn der Mensch ist Erde, die leidet; denn von Erde wurde die Bildung des Adam.

TS Frage 1 — 10a Was meint nun: ‚in das gute Land, ein Land, da Milch und Honig fließt'?

Vorbereitung — 10b Gepriesen (sei) unser Herr, Brüder, der Weisheit und Verständnis seiner Geheimnisse in uns legte! Der Prophet spricht nämlich ein Rätselwort auf den Herrn. Wer wird es verstehen, außer wer weise und verständig ist und seinen Herrn liebt?

Ausführung b — 11 Da er uns nun erneuerte durch die Vergebung der Sünden, machte er uns ein anderes Wesen (τύπος), so daß wir die Seele von Kindern haben, dadurch, daß er uns gleichsam neu bildete.

Begründung a — 12a Denn die Schrift spricht über uns, da (Gott) zum Sohn sagt: ‚Laßt uns den Menschen gemäß unserm Ab- und Gleichbild schaffen, und sie mögen herrschen über die Tiere der Erde und die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres' (Gen 1 26). 12b Und der Herr sprach, da er unsere schöne Gestalt sah: ‚Wachset und mehret euch und erfüllt die Erde', dies zum Sohn (Gen 1 28).

Begründung b — 13a Wiederum will ich dir zeigen, wie er über uns redet: 13b Eine zweite Bildung hat er am Ende geschaffen. 13c Der Herr sagt aber: ‚Siehe ich mache das Letzte wie das Erste' (apokryph).

TS Schluß 1 — 13d Deshalb also hat der Prophet verkündet: ‚Gehet hinein in das Land, da Milch und Honig fließt und beherrscht es'.

These 2 — 14a Sieh nun: Wir sind wiedergeboren, wie er wieder in einem anderen Propheten spricht: 14b ‚Siehe, sagt der Herr, ich will herausnehmen aus diesen' — das ist aus denen, die des Herrn Geist vorher ersah — ‚die steinernen Herzen und fleischerne hineintun'

Begründung

Interpretam.

Schluß — weil er im Fleisch offenbar werden und in ihm wohnen wollte.

15 Denn ein heiliger Tempel dem Herrn, meine Brüder, (ist) die Behausung unseres Herzens.

Weiterführung — 16a Es spricht der Herr nämlich ferner: ‚Und womit soll ich erscheinen vor dem Herrn, meinem Gott, und mich verherrlichen?' (Ps 41 3 Jes 49 5). b Er sagt: ‚Ich will dich preisen in der Gemeinde meiner Brüder, und will dir singen inmitten der Gemeinde der Heiligen' (Ps 21 23 107 4).

TS Schluß 2 — 16c Also nun: Wir sind, die er hineinführte in das gute Land.

Frage 3 — 17a Was bedeutet dann die Milch und der Honig?

Antwort	17b Zuerst wird das Kind mit Honig, dann mit Milch am Leben erhalten. c So werden nun auch wir leben, durch den Glauben an die Verheißung und durch das Wort lebendig gemacht, und die Erde beherrschen.
Frage 4	18a Er sagt aber oben vorher: ‚Und sie sollen wachsen und sich mehren und die Fische beherrschen'. 18b Wer ist es nun, der jetzt beherrschen kann Tiere oder Fische oder Vögel des Himmels?
Antwort	18c Wir müssen ja verstehen, daß das Herrschen Sache einer Vollmacht ist, damit einer Herr sei, indem er befiehlt. 19 Wenn dies nun jetzt nicht geschieht, dann ist uns wieder gesagt, wann (es geschehen wird): Wenn wir auch selbst vollendet und Erben des Bundes des Herrn werden.

Die Verarbeitung der Tradition, die wir etwas vom Rahmenwerk abgehoben haben, ist dem Verfasser hier nicht so gut gelungen wie in Kap. 16.

Die Frage 1 zum Themasatz (v. 10a) erscheint an einer Stelle, die uns den v. 11 als Antwort verstehen lehrt: Die das andere Wesen haben, sind in das gute Land gekommen. Nun ist allerdings nicht mehr verständlich, warum v. 12 noch notwendig ist, in welchem v. 9b belegt werden sollte. Und auch v. 9b scheint überflüssig zu sein. Der Ausgangspunkt der Tradition (Schöpfung) wird nebensächlich, wenn man nur noch die Neuschöpfung (das gute Land) betrachten will. Insbesondere geht die These der Tradition, daß Jesus »im Fleische« erscheinen sollte, bei dieser Betrachtungsweise verloren. Der Themasatz erzwingt eine Vernachlässigung der Lehrtradition.

Während Frage 3 und 4 je ein weiteres Stück des (inzwischen erweiterten) Themasatzes interpretieren, ist der Verfasser bei Frage 2 einfach der Tradition gefolgt. So verzichtet er auf eine Frage und übernimmt die These der Tradition (v. 14a), beachte den Unterschied im Stil (lehrhafte Aussage statt Frage). Er sieht sich am Schluß zu einer lehrhaften Zusammenfassung veranlaßt (anders als in Frage 1, 3 und 4): »also nun« v. 16c. Und er muß zum Schlußsatz der Tradition (v. 14 Schluß) seinen Hinweis auf den Tempel des Herzens stellen, um seinen Schluß vorzubereiten, wobei dieser Hinweis (v. 15) erst Kap. 16 begründet werden wird und ganz neue Motive einträgt. Dadurch ist dieser Teil der Ausführung unübersichtlich geworden, obgleich Tradition und Verfasser das Gleiche beweisen wollen: Wir sind die Erben.

Im übrigen ist die Methode ganz ähnlich der in Kap. 16. Zug um Zug (in vier Absätzen) schreitet der Verfasser an der exegesierten Stelle entlang, wobei er die katechetische Tradition zur Hilfe nimmt, nicht immer ihr Meister. Die Tradition aber versucht den Nachweis zu führen, daß Jesus »im Fleische offenbart werden« sollte (v. 9a einleitend und v. 14 abrundend): Wie der erste Adam »aus Erde« gebildet war, so sind auch die Heiligen »im Fleisch«, freilich ohne steinerne Herzen, eine Schar preisender Brüder, weil Jesus den Schöpfungsplan Gottes erfüllte, Menschen nach Gottes Gleichbild zu schaffen, d. i. mit fleischernen Herzen.

Die Tradition ist im katechetischen Stil gehalten. Sie beginnt mit der These (v. 9a), welcher eine doppelte Ausführung folgt, und diese wird ihrerseits alttestamentlich begründet (v. 9b, 11; vgl. dazu v. 12. 13). Ein zweiter Zug wird vv. 14 und 16 erarbeitet: Wir sind gemeint. Dabei sind die Aufforderung zum genaueren Hinsehen, das Interpretament, der Beleg und der Schluß verwendet worden.

Wie es einer Lehrtradition geziemt, wird diese als Vortrag des Gemeindebeauftragten (»wir«, »unser« usw.) einem einzelnen dargeboten (beachte den Singular in v. 13a »ich will dir zeigen« und 14a »sieh nun«).

Ähnlich schlägt die Anrede an den Einzelnen im Barn auch sonst immer wieder durch: 7 10, 9 5f., Kap. 12, 15 7. Der Verfasser müßte seine Leser eigentlich im Plural anreden und tut dies hier in v. 15 betont (»meine Brüder«), weil die Tradition vorher den Singular gebrauchte (ähnlich 9 7 nach dem Singular 9 5f.; vgl. 13 1 nach Kap. 12). Er bleibt Briefschreiber, wenn er auch manchmal dem Anliegen des Katecheten mehr Platz einräumt, als man erwarten sollte.

Fassen wir zusammen: An der angezogenen Stelle Barn 6 8-19 hat der Verfasser ein Stück Lehrtradition verarbeitet, welches von der Offenbarung Jesu im Fleisch, d. i. im Herzen der Gläubigen, handelt. Er bringt die Tradition im Rahmen einer Exegese, in welcher er den Eintritt ins neue Erbe herausarbeitet. Dabei kommt es zu einer Verschiebung des Skopus[78], was nicht zuletzt darin zum Ausdruck kommt, daß die gewünschten Aussagen erst nach der Tradition erarbeitet werden können. So entsteht ein Lehrstück mit doppelter Tendenz, weil der Lehrer offenbar mit seinem Stoff nicht völlig zu Rande kam[79].

Zusammenfassung

1. Der Verfasser des Barn schreibt an eben Getaufte in der Art eines »Lehrers«, wobei er in der Themenfolge vermutlich einem katechetischen Aufriß folgt.

2. Bei der Auswertung des ATs geht er in traditionellen Bahnen, so daß wir von einem »katechetischen Zitationsstil« reden können.

3. Auch der Vortrag der Lehre läßt einen festen Stil erkennen, in welchem wir den »katechetischen Stil« des »Lehrers« erblicken.

4. Mehrschichtigkeit, Konfrontation von AT und Lehrtradition, exegetisches Verfahren, Verschiebung des Skopus und Anrede an einen einzelnen sind weitere Beobachtungen, die uns auf die Arbeit des »Lehrers« hinweisen.

Folgerungen:

1. Die merkwürdige Form des Barnabasbriefes dürfte sich von daher erklären, daß ein »Lehrer« seinen Lehrvortrag niederschrieb,

[78] Ganz ähnliche Beobachtungen an der Hohepriesterlehre des Hbr. siehe in oben genannter Arbeit.

[79] Ähnliches siehe Hbr 7 4ff.

um ihn an eine Mehrzahl von Lesern zu versenden; stattdessen wurde der Vortrag sonst vermutlich nur mündlich gehalten.

2. Der Vortrag der Lehrtradition scheint postbaptismal gehalten worden zu sein. Dies ergibt sich: a) Aus den Beziehungen zu Hbr 6 und der »mystagogischen Katechese« der Alten Kirche; b) aus bestimmten Zügen des katechetischen Stiles (siehe Absatz 3), Abschnitte a, c, g und m); c) besonders aber aus dem Inhalt der Lehrtraditionen, die Taufe und Geistbesitz stets voraussetzen; d) aus der Erwägung, daß man sich zwar die schriftliche Abfassung des gewöhnlich mündlich Gehaltenen vorstellen kann, nicht aber das Abweichen vom Lehrbrauch, das eine Umstellung des Vortrages hinter die (statt vor der) Taufe bedeuten würde[80].

3. Im neutestamentlichen Bereich gebraucht der Hebräerbrief am konsequentesten katechetische Formen, wie sich aus den angeführten Parallelen ergibt. So wird es wahrscheinlich, daß auch dieses Schreiben katechetische Hintergründe hat[81]. Sie machen vermutlich die Verwandtschaft zu Barn aus.

4. Eine ganze Reihe von Zügen des katechetischen Lehrstiles begegnen bereits im Epheser-, Kolosser- und I Petrusbriefe, so daß sich die Wahrscheinlichkeit erhöht, daß auch diese Schreiben mit der urchristlichen Katechetik verwandt sind. Zugleich beweisen diese Parallelen, daß der Lehrstil schon vor Barn = Hebräerbrief im Urchristentum geübt wurde, wenn auch vielleicht noch nicht so ausgebildet wie in diesen Schreiben.

(Abgeschlossen am 10. Juli 1957)

Zur Konzeption des Markus-Evangeliums

Von Pfarrer **Alfred Kuby**
([22b] Trippstadt/Pfalz)

I

In Ernst Lohmeyers Markus-Kommentar[1] heißt es zur Blindenheilung von Bethsaida (Mc 8 22-26): »Die Frage ist noch zu beantworten, weshalb Markus die Blindenheilung hierher gerückt hat«.

[80] Auch wäre der Anlaß des Schreibens ungeklärt, da der Verfasser nach 1 4 schon bei den Lesern »geredet hat«: Mußte er den Vortrag doppelt halten? Bei obiger Annahme liegt zwischen jenem Reden und dem Schreiben die Taufe, die zugleich Anlaß zum Schreiben und der 1 3f. ausgesprochenen Freude des Verfassers ist.

[81] Damit hat sich die am Schluß meiner Arbeit zur Hohepriesterlehre des Hbr. ausgesprochene Vermutung bestätigt, der Hbr. entlehne seinen Stoff der Katechese.

[1] Das Evangelium des Markus, 11. Aufl., Göttingen 1951, p. 160.

Die Antwort, daß gerade noch die Blindenheilung unter den vorher bereits berichteten Wundern der messianischen Zeit gefehlt habe, erklärt noch nicht, warum diese Blindenheilung nun gerade hier, zwischen Jesu Klage über das beharrliche Unverständnis seiner Jünger und dem Petrusbekenntnis, erzählt wird.

Die unseres Erachtens richtige Antwort auf die also noch offene Frage hat Friedrich Hauck[2] bereits in Sicht bekommen, wenn er zur Stelle schreibt: »Vielleicht verbindet der Darsteller mit der Erzählung den symbolischen Gedanken, daß die Heilung des Blinden Präludium zur folgenden Geschichte ist, in der endlich den Jüngern die Augen über die Herrlichkeit Jesu aufgehen«. Ohne eine Begründung widerspricht ihm Klostermann[3]: »Wenn Markus die Erzählung sinnbildlich verstanden hat, dann wohl nicht als ‚Präludium' auf den folgenden Abschnitt, sondern als Abschluß dieser Reihe durch eine Darstellung des Öffnens der Augen zum Verständnis«.

Ähnlich urteilt der jüngste englische Kommentar von Vincent Taylor[4]. Taylor vermutet die Absicht des Evangelisten, neben der betonten Blindheit der Jünger (zuletzt 8 21) den Lesern doch einen Hoffnungsschimmer zu geben: der Blinde kann sehend gemacht werden. Blindenheilung — darauf kam es an. »The blind man saw all things clearely. So did the disciples and so would Mark's readers . . .« Wir möchten diesen letzten Satz gerade herumdrehen: »So sahen es die Leser von Anfang an (Mc 1 1) und so sollten es auch die Jünger schließlich sehen (Mc 8 29).« Für Taylor ist Jesu Frage an den Blinden (8 23) die Besonderheit der Geschichte gegenüber der im Stil verwandten Mc 7 32-37 (diese Verwandtschaft läßt ihn 8 22 ff. dem vorhergehenden Abschnitt zuordnen). Gerade diese Jesusfrage könnte aber bereits als Hinweis auf das Folgende verstanden werden, nämlich auf Jesu Frage in v. 27. Die Antwort der Jünger (v. 28) entspräche dann der Antwort des Blinden (v. 24), die zweite Frage Jesu (v. 28) der wiederholten Aufforderung in v. 25, die richtige Antwort des Petrus schließlich der Feststellung, daß der Geheilte alles scharf sehen konnte.

Mehr noch als diese Beobachtungen spricht ein Vergleich von Mc 8 22-26 mit 10 46-52 und 14 3-9 zugunsten der »Präludiums«-These. Wird die Perikope so richtig verstanden, dann hilft uns dies weiter im Verständnis der Gesamtkonzeption des Evangeliums[5].

---

[2] Das Evangelium des Markus, Leipzig 1931.

[3] Das Markusevangelium, Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 3, 3. Aufl., Tübingen 1936.

[4] V. Taylor, The Gospel according to St. Mark, London 1952, p. 370.

[5] Günther Dehn (Der Gottessohn, 2. Aufl., Berlin 1929, p. 21) bestreitet allerdings das Vorhandensein einer solchen Konzeption überhaupt: »Markus ist . . . weder Historiker noch Schriftsteller. Er ist im Grunde nichts weiter als Redaktor. Er hat sein

Wir möchten diese Konzeption so beschreiben: der Evangelist sucht die irdische Wirklichkeit Jesu, des Messias, mit dem die Königsherrschaft Gottes angebrochen ist, dadurch dramatisch zu veranschaulichen, daß er dieser Wirklichkeit — die entgegen allen Erwartungen den Kreuzestod einschließt — zuerst das Nichtverstehen der Messianität Jesu auf Seiten seiner Jünger und dann — erstmalig 8 32 — ihr Mißverstehen, d. h. das Nichtverstehen des Leidenmüssens, gegenüberstellt.

H. J. Ebeling[6] sagt dazu, unter Berufung auf Hauck, Dibelius und Wendling: »Wieder gibt der Unverstand der Jünger die dunkle Folie ab, um die Selbstoffenbarung noch nachdrücklicher ans Licht zu stellen«. Das ist etwas anderes als eine Darstellung des Jüngerverhältnisses zu Jesu um seiner selbst willen, die als solche allerdings nie in der Intention der Evangelisten gelegen hat. Lightfoots[7] Warnung ist ernst zu nehmen: »We need always to remember that interest in such matters (sc. Psychologie!) is of very modern growth, and I believe that we do St. Mark an injustice in thinking that he and his first readers regarded these matters as we do«.

II

Unsere Aufgabe soll es sein, nach einer etwa vorhandenen weiteren Untergliederung des Evangeliums zu suchen. Dabei ist die Frage des Schweigegebotes außer acht gelassen, weil dieses Schweigegebot höchstens den Außenstehenden, nicht aber den Jüngern bestimmte Erkenntnisse vorenthält, nach der offensichtlichen Absicht des Markus jedoch die Leser den Weg der Jünger und nicht den des Volkes nachgeführt werden sollen.

Mc 1 15 enthält das Programm[8]: »Die Königsherrschaft Gottes ist angebrochen«. Die Macht des bisherigen Fürsten dieser Welt (Mc 1 13) ist

Material auf die denkbar einfachste Art und Weise zusammengestellt und dann auf einen Rahmen des Lebens Jesu verteilt«.

Dagegen umreißt Martin Dibelius (Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl., Tübingen 1933, p. 232) die Aufgabe, welche der Evangelist vor sich sah, mit dem Satz: »Es galt, Jesus als den Messias darzustellen, ohne sein Wirken — wie es dann der vierte Evangelist tat — in eine überwirkliche Sphäre zu heben, in der für die Tradition kein Raum mehr war«. Ähnlich urteilt bereits Johannes Weiß (Christus, Die Anfänge des Dogmas, Tübingen 1909, p. 75): »Der Evangelist hat eine Vorstellung davon, daß es sich geschichtlich in der Umgebung Jesu um die Frage gehandelt hat, ob er der Messias sei«. Markus mache die Überlieferung »seinem praktischen Lehrzweck dienstbar«, indem er deute und umdeute und nach den Gesichtspunkten seiner Lehre ordne und gruppiere (p. 74).

[6] Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten, Berlin 1939, p. 169. [7] R. H. Lightfoot, The Gospel Message of St. Mark, Oxford 1950/52, p. 34.

[8] Mc 1 1 enthält die Angabe des Themas, Mc 1 2f. den Hinweis auf die alttestamentliche Vorgeschichte.

gebrochen. Es gilt nun umzudenken und die gute Nachricht von diesem Herrschaftswechsel im Glauben anzuerkennen.

Mc 1 16—8 21 wird dargelegt, wie die Entmachtung des Satans offenbar wird und wie die Jünger trotzdem in ihrem Rabbi nicht den Christus Gottes erkennen. Der Sieg über den Satan (vgl. Lohmeyer zu Mc 1 28) wird zuerst verdeutlicht an zwei Beispielen: der Heilung eines Besessenen (1 23 ff.) und einer Fieberkranken (1 30 f.). Daß es sich hierbei nur um zwei als typisch ausgewählte Einzelbeispiele aus vielen Fällen handle, sollen 1 32-34 zeigen.

Mc 1 37 begegnet uns erstmalig das Nichtverstehen der Jünger: sie meinen, Jesus sei den Kranken von Kapernaum und Umgebung verpflichtet, könne sich gewissermaßen hier als Wunderdoktor niederlassen. Ein Vergleich mit den beiden anderen Synoptikern ergibt, daß Matthäus, der die Jünger anders sieht als Markus, die Stelle weggelassen hat, während bei Lukas nicht die Jünger die Suchenden sind, sondern die Menge.

Die folgende Geschichte von der Heilung eines Aussätzigen (1 40 ff.) überbietet die bisher berichteten Heilungen wegen des besonderen Charakters dieser Krankheit. Mc 2 1-12 bringt einen weiteren Erweis der Vollmacht Jesu: er kann Sünden vergeben — auf Erden! —, was mehr ist als alle bisherigen Heilungen.

Die folgenden Stücke (einschl. 3 1-6) zeigen die mit dem Umdenken verbundene neue Haltung gegenüber dem Gesetz und den üblichen religiösen Formen, wie sie unter Jesu Leitung von den Jüngern zwar noch nicht in ihrem Grund begriffen, aber geübt wird.

Mc 3 7-12 bringt wieder eine zusammenfassende Darstellung der Machterweisungen Jesu, wie sie uns bereits Mc 1 32-34 begegnet ist. Mc 3 13-19 berichtet die Aussonderung der Zwölf.

Damit ist ein erster größerer Unterabschnitt des Evangeliums abgeschlossen, dessen Inhalt sich nahezu ganz unter die beiden Stichworte »Jüngerberufung« und »Krankenheilung« aufteilen läßt:

Jüngerberufung	Krankenheilung
1 16-20	1 21-28
2 13-14	1 29-34
(wegen des Wortes »Zoll« ist 2 15-17 angeschlossen)	1 39
2 18 ff. (»was Jesu Jünger tun dürfen«)	1 40 ff.
	2 1-12
3 13-19	3 1-12

Der nächste Unterabschnitt reicht von 3 20 bis 6 7 ff. (Aussendung der Zwölf).

Mc 1 4-8 berichtet über den Wegbereiter Johannes, Mc 1 9-11 über die »Ordination« Jesu und Mc 1 12 f. über seine Vorbereitung auf die öffentliche Wirksamkeit mit der Versuchung durch den Satan. Mc 1 14 wird das Ende der Ära des Johannes und seine Ablösung durch Jesus mitgeteilt.

In ihm spielen Jesu Angehörige und engere Landsleute (die Seinen) eine besondere Rolle: 3 20-21 (wegen des »Er ist von Sinnen« wird 3 22-30 hier angeschlossen); 3 31-35 und 6 1-6. Unter diesen nichtverstehenden Angehörigen Jesu befindet sich auch — als den Lesern bekannt vorausgesetzt — der Bruder Jakobus, der später, wie die jetzt als ebenfalls noch unverständig gezeigten Zwölf, ein Haupt der Gemeinde sein wird[9].

Diesem Nichtverstehenkönnen der Seinen — Jünger und Familie — steht das Nichtverstehenwollen der Pharisäer und Schriftgelehrten gegenüber (3 6. 22-30).

Im 4. Kapitel erweist Jesus seine Macht über die Naturkräfte (4 39). Die Gleichnisse dieses Kapitels ergänzen und erläutern die programmatische Ansage von Mc 1 15. Auffallend sind auch in diesem Kapitel die verschiedenen Hinweise auf das Nichtbegreifen der Jünger: vv. 10 u. 13, und, besonders ausgeführt, vv. 38 u. 40 f.[10].

Bei dieser Perikope macht ein Vergleich von Markus mit Matthäus besonders deutlich, wie letzterer die Jünger zu entschuldigen sucht. Mt 11 25 heißt es: »Herr, hilf, wir verderben!« — die Jünger erwarten also von Jesus eine Hilfe —, Mc 4 38 dagegen: »Meister, ist es dir gleich, daß wir verderben?!«. Hier erwarten die Jünger nichts von Jesus. Sie ärgern sich nur über seine scheinbare Gleichgültigkeit. Sie haben keinen Glauben, während Matthäus, dem veränderten Weckruf entsprechend, von »wenig Glauben« spricht, womit dann allerdings die abschließende Frage der Jünger nicht mehr so natürlich klingt wie in der originalen Fassung des Markus und deshalb »den Menschen« in den Mund gelegt wird[11].

Das 5. Kapitel nennt neue, noch nie dagewesene Machterweise Jesu:
Eine Legion Dämonen wird auf einmal ausgetrieben.
Was viele Ärzte in 12 Jahren nicht besser, sondern schlimmer gemacht haben, wird von Jesu in einem Augenblick geheilt.
Eine Tote wird auferweckt.
Und auch in diesem Stück kritisieren die unverständigen Jünger ihren Meister wegen seiner Frage, wer ihn angerührt habe (5 31).

---

[9] Arnold Meyer (Die Entstehung des Markus-Evangeliums in Festgabe für Adolf Jülicher, Tübingen 1927, p. 42) nimmt auf Grund von Mc 3 34 an, daß sich hier ein Gegensatz zwischen Herrenbrüdern und Aposteln widerspiegle.

[10] Hauck (a. a. O. p. 100): »Es tritt wie öfters die Tendenz des Schriftstellers hervor, die Jünger noch als völlig unreif darzustellen, die mit der andern nicht recht ausgeglichen ist, die Jünger über das unreife Volk zu erheben (4 11)«. Dazu ist zu sagen: mit »denen draußen« (4 11) dürften eher die Gegner Jesu gemeint sein als das Volk. 4 13 wird bemerkt, daß auch die Jünger nicht verstehen. 4 11 sagt nur, daß sie verstehen könnten, nicht daß sie tatsächlich schon verstehen.

[11] Zu dieser Geschichte sagt Lohmeyer (a. a. O): »Die Frage drängt sich auf, ob hier nicht ein Seitenthema der Geschichte, das von dem Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern handelt, sich an unpassender Stelle in den Vordergrund schiebt«. Dem ist zu entgegnen: es handelt sich für den Evangelisten hier eben nicht um ein »Seitenthema«, sondern um ein, wenn nicht, das Hauptthema, allerdings nicht um das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern, sondern um deren Verhältnis zu ihm. Dieses Thema »schiebt« sich nicht vor, sondern Markus hebt es bewußt hervor.

Mc 6 4: Jesu Angehörige und Landsleute lassen ihn nicht einmal als einen Propheten gelten, während sogar Herodes ihn für den auferstandenen Johannes hält (Mc 6 14. 16)[12].

Mit 6 30 beginnt der dritte Unterabschnitt des Evangeliums, von Lohmeyer, der ebenfalls hier eine wichtige Zäsur sieht, überschrieben »das Brotwunder«. Hier findet sich erstmals zu Beginn eine Perikope, die deutlich als »Präludium« oder Überschrift des Ganzen gemeint ist: Mc 6 30-44[13].

Das Brot wird in dieser Perikope fünfmal erwähnt, im Folgenden: 6 52, 7 2, 7 5, 7 27 f., 8 4-6, 8 14, 8 16 f., 8 19 f. Und in diesem Abschnitt häufen sich die Aussagen über das Nichtverstehen der Jünger[14]: Wo sollen sie 200 Denare herbekommen, um für die Menschenmassen Brot zu kaufen (6 37)? Sie halten Jesus für ein Gespenst (6 49 f.). Sie verwundern sich, daß der Wind sich legt (6 51), »denn sie waren nicht verständiger geworden über den Broten und ihr Herz war erstarrt« (6 52). Diesen letzten Satz hat Markus keinesfalls aus der Überlieferung, der es bei dieser Geschichte auf das Wunder des Meerwandelns ankam. Er ist vielmehr seine eigene Formulierung und drückt aus, worauf es ihm ankam[15]. Markus hat vermutlich auch erkannt, daß es sich hier ursprünglich um die gleiche Geschichte wie 4 35 ff. handelt, und hat sie bewußt trotzdem aufgenommen, um das Unverständnis der Jünger desto krasser hervorzuheben. Der gleiche Grund dürfte ihn veranlaßt haben, die andere Doublette (8 1-9) aufzunehmen, denn die dann folgende Nebeneinanderstellung beider Speisungsgeschichten (8 19 f.) gab ihm Gelegenheit, nochmals und abschließend die Erstarrung und Verstockung der Jüngerherzen darzustellen (8 16-18 8 21)[16].

Kapitel 6 schließt mit einer summarischen Erwähnung von Krankenheilungen. Mc 7 1-23 setzt fort, was 2 18 ff. begonnen wurde, und bringt

[12] Die Einfügung der Täufergeschichte in den zu denkenden zeitlichen Zwischenraum zwischen Aussendung und Rückkehr der Zwölf ist — wie die Einschübe 3 22-30 und 5 25-34 — ein Beweis selbständigen schriftstellerischen Könnens des Evangelisten.

[13] Für die ersten beiden Unterabschnitte des Evangeliums könnte man vielleicht Mc 1 16-28 und 3 20 f. mit 3 31-35 eine entsprechende Bedeutung beimessen.

[14] Lohmeyer (a. a. O.) zur Stelle: »Über alles hinaus legt der Abschnitt entscheidendes Gewicht auf das ‚Verstehen' (6 52 7 17 8 16 ff.)«. Wir können hinzufügen: 6 37 6 49 8 4.

[15] Dehn (a. a. O. p. 132) zur Stelle: »Sehr merkwürdig ist der harte Tadel, den Markus v. 52 den Jüngern zuteil werden läßt. Er hält all ihr Staunen und Sichentsetzen für wertlos, weil das nicht erfolgt war, was ihm allein sinnvoll erschienen wäre, nämlich daß sie an Jesus als an den Messias geglaubt hätten«.

Hauck (a. a. O.) zur Stelle: »Gerade die letzten Worte zeigen, daß der Darsteller nicht bloß Geschichten über Jesus erzählen will, sondern alles darauf zuspitzt, wie Jesu Selbstoffenbarung auf einen Erfolg bei den Menschen zielt. Nur sieht er dabei die menschliche Empfänglichkeit weit hinter der Größe von Jesu Selbstoffenbarung zurückbleiben«.

[16] Vgl. Lohmeyer a. a. O. p. 132 und 153 f. Hauck (a. a. O. p. 99) weist darauf hin, daß Matthäus (16 8-12) hier »— wie öfters — absichtlich mildert«. Vgl. auch Mc 6 51 f. mit Mt 14 33.

die erste Ausstrahlung des Evangeliums zu den Heiden (7 24-30), sofern nicht das Wunder im Gebiet der schweinezüchtenden Gadarener (5 1 ff.) auch schon hierher gehört, worauf die neuerliche Erwähnung der Dekapolis (7 31 ff.) schließen läßt[17]. Mc 7 18 bezeugt wieder ausdrücklich das Unverständnis der Jünger.

Mc 8 1 ff. enthält die zweite Speisungsgeschichte und das Resümee des Evangelisten.

Hinter 8 21 liegt nun die große Zäsur. Bis dahin folgten die Jünger ihrem Meister als einem großen und wundertätigen Rabbi. Sie hatten nicht begriffen, mit wem sie es zu tun hatten. Jetzt endlich fällt es wie Schuppen von ihren Augen[18] und Petrus spricht es aus: »Du bist der Christus!« (8 29)[19].

Mc 8 22-26 gibt dieses Thema an, leitet die zweite Hälfte des Evangeliums ein. Das Nichtbegreifen der Jünger (wer Jesus ist) ist zu Ende, ihr Mißverständnis (d. h. das Nichtbegreifen, daß der Messias leiden muß) beginnt. Sie erwarten jetzt Macht- und Herrlichkeitserweise von ihrem Herrn[20], erwarten auch Macht und Ansehen für sich selbst und hören — seine Leidensankündigungen[21].

---

[17] Vgl. Dehn a. a. O. p. 142.

[18] Prof. Carl Schneider/Speyer macht mich aufmerksam auf die in Vergils Äneis vorhandene formale Parallele: »Buch 1—5 schildern die Irrfahrten und Verirrungen des Heimatlosen; mit Buch 7 beginnt er bei Sonnenaufgang die neue Heimat Italien zu betreten. Dazwischen liegt Buch 6: die Fahrt in die (und die Rückkehr aus der) Unterwelt, in der ihm die Sibylle die Augen für die Zukunft öffnet, nachdem er vorher gleichsam blind herumirrte. Haben wir bei Markus eine Stil- und Kompositionsform vor uns, die zuletzt auf Homers Nekyia zurückgeht?«

[19] H. J. Ebeling (a. a. O. p. 63) referiert über einen Aufsatz von Bickermann in der ZNTW (1923, p. 122ff.): »Für das Markus-Evangelium ergibt . . . Caesarea-Philippi den äußeren Wendepunkt (S. 131): daher das Schweigegebot, das Unverständnis des Volkes und der Jünger, das Geheimnis der Messianität bis zu diesem Zeitpunkt!« Dieser richtigen Erkenntnis Bickermanns widerspricht nicht, wie Ebeling meint, die Erkenntnis, daß laut Mc 9 9 erst die Auferstehung den Wendepunkt darstellt, denn nun folgt ja das bis zu diesem Punkt anhaltende neue Mißverständnis der Jünger.

[20] Richtig Hauck (a. a. O.) zur Stelle: »So bringt das Messiasbekenntnis Jesus die größte Erwartung entgegen«. Irrig: ». . . was in den Jüngern nur ein Gedanke war, wird hier zum geformten Bekenntniswort«. Von solchen Gedanken der Jünger ist bisher im Evangelium nichts gesagt.

[21] Hauck (a. a. O.) zur Stelle: »Aber damit tut sich alsbald die Kluft auf zwischen dem, was an Hoffnung mit diesem Namen verbunden war, und dem, was Jesus ist nnd will«. Gegen die richtige Feststellung Blunts (A. W. F. Blunt, The Gospel according to St. Mark — Clarendon Bible — 1929), das der jüdischen Messiasdogmatik konträre Verständnis der Aufgabe Jesu (Kreuz!) habe von den Jüngern nicht begriffen werden können, erhebt Ebeling (a. a. O. p. 67) den Einwand, Mc 4 40 f. 6 51 f. und 8 12 f. hätte das Unverständnis doch nichts mit dem Kreuz zu tun. Das ist richtig beobachtet, nur fehlt die Erkenntnis, daß es sich dort noch um das Nichtverstehen der Messianität überhaupt handelt. Ebeling (a. a. O. p. 68) glaubt an verschiedenen Stellen vor Mc 8 22

Diese Tragik der Jünger ist von Markus meisterhaft herausgearbeitet[22].

Es verwundert, daß die Kommentatoren dies so wenig bemerkt haben. So schreibt Dehn[23]: »Die Jünger, die trotz des dauernden Umgangs mit Jesus in ihrer Weltlichkeit und Verständnislosigkeit beharren . . .«. Ebeling meint, Caesarea habe für das Jüngerverständnis nach dem Markus-Evangelium keine Bedeutung[24]! Auch Lohmeyer[25] scheint den Unterschied im Unverständnis der Jünger vor und nach der »Augenöffnung« bzw. dem Petrusbekenntnis nicht erfaßt zu haben: »So deutlich die Forderung Jesu an die Jünger ist, »zu glauben«, so deutlich ist auch das andere, daß sie diese Forderung nicht erfüllen. Vor wie nach dem Wunder sind sie voll Unverständnis. Dieser Zug durchzieht das Markus-Evangelium (7 18—8 17. 21. 33 9 19, auch 16 14), wenn er auch von manchen anderen Aussagen gekreuzt wird (vgl. 8 27 ff.).« Dabei ist es deutlich, daß es sich 8 33 eben nicht um das Nichterkennen des Messias, sondern um ein falsches, irriges Messiasverständnis handelt. In 9 19 handelt es sich nicht um den Unglauben der Jünger[26].

Auch Conzelmann[27] übersieht die nach 8 21 eingetretene Veränderung im Verständnis bzw. Unverständnis der Jünger, wenn er schreibt: »Bei Markus geht es darum, daß er der Messias ist, bei Lukas, wie er es ist«. Das stimmt für die Zeit vor der Augenöffnung; danach geht es bei Markus ebenfalls um das »wie«. Conzelmann meint, Lukas verlege gegenüber Markus den Akzent auf das spezielle Moment des Leidens und habe daher die Zebedaidenszene gestrichen. Der Akzent liegt aber schon bei Markus

---

bereits klare Messiasoffenbarungen aus Jesu Mund bzw. ein Messiasbekenntnis aus dem Mund des Volkes zu hören. Er übersieht dabei, daß die Bezeichnung »Menschensohn« (Mc 2 10 u. 2 28) doppeldeutig ist und daß das Volk zwar die Kunde von Jesu Wundern weiterverbreitet, aber nirgends die Frage von Joh 4 29 gestellt wird. Auch Rudolf Bultmann stellt in zwei handschriftlichen Notizen am Rand seines Handexemplars des Ebelingschen Buches (p. 129f.) fest, daß bis Mc 8 28 einschließlich niemand — außer den Lesern — Jesus als den Messias erkannt hat.

[22] Klostermann (a. a. O. p. 78) versteht das Petrusbekenntnis als eine Belehrung der Leser. Die Leser haben aber schon von Anfang an (Mc 1 1) gewußt, daß es sich hier um das Evangelium von Jesus Christus (laut einigen Handschriften: »dem Gottessohn«) handelt. Gerade das macht ihnen die Lektüre so erregend, bei der sie miterleben, wie lange es gedauert hat, bis den Jüngern die Augen aufgingen. Dazu schreibt Ebeling (a. a. O. p. 68) in seinem Referat über R. H. Lightfoots Buch »History and Interpretation in the Gospels« (1934): »Der Engländer hat eine äußerst geschickte Auslegung: das zweite Evangelium ist nicht bloß das Buch der geheimen Epiphanien, sondern das Buch von der Offenbarung der geheimen Messianität Jesu Christi! (S. 98). Und zwar ergeht die Offenbarung an den — Leser: ihm will der Evangelist die Gottessohnschaft Jesu bezeugen durch den Bericht von Jesu machtvollem Wirken, ihm auch das Verständnis dafür öffnen, warum Jesu Taten nicht den angemessenen Widerhall fanden«.

[23] a. a. O. p. 19. [24] a. a. O. p. 92. [25] a. a. O. p. 92.

[26] Vgl. dazu Lohmeyer selbst, a. a. O. p. 186f.

[27] Die Mitte der Zeit, Tübingen 1954, p. 52.

auf diesen für die Jünger mit der Messianität Jesu unvereinbaren Hinweisen auf sein Leiden. Lukas hat die Zebedaidenszene eher deswegen gestrichen, weil er sie nicht als Darstellung des Mißverständnisses erkannt hat.

Conzelmann drückt ferner die Ansicht aus[28], bei Markus wolle die Enthüllung des Leidens die Jünger vorbereiten, und deshalb werde die Ansage wiederholt. Markus will aber wohl durch die Wiederholung das anhaltende Unverständnis der Jünger darstellen, wozu ihm vorher die Wiederholung der Speisungsgeschichte und der Stillung des Sturms gedient hat, nur daß es sich dort noch um das Nichterfassen der Messianität Jesu an sich gehandelt hat, während jetzt das Mißverstehen seines Soseins als Messias aufgezeigt wird.

In der ganzen zweiten Hälfte des Evangeliums findet sich keine Spur mehr von der Kritik am Meister oder vom Unterschätzen des Meisters. Dagegen finden sich immer wieder die Zeichen der neuentstandenen Hoffnung und Erwartung. »Sie hatten miteinander auf dem Wege gehandelt, welcher der Größte wäre« (9 34). Sie »sind um ihr Vorrecht besorgt«[29]. »Gib uns, daß wir sitzen einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken in deinem Königreich« (10 37). An beiden Stellen wird bei Markus das Mißverständnis[30] noch dadurch hervorgehoben, daß die Erwägungen der Jünger unmittelbar auf eine Leidensankündigung folgen[31].

Auch Mc 11 9f. gehört zu den Stellen, in denen die große Hoffnung zum Ausdruck kommt, ebenso die Fragen von Mc 13 4: »Wann wird das alles (sc. endlich) geschehen? Wann soll das alles vollendet werden?«.

In solcher Erwartung können die Jünger freilich nicht die Leidensankündigungen (8 31f., 9 31f. u. 10 33ff.)[32] begreifen, demnach auch nicht die Ankündigung der Auferstehung (9 9f.). Das in Mc 9 5 erwähnte Mißverständnis des Petrus — die drei Jünger könnten den drei Himmlischen dienen — wird von Markus ausdrücklich entschuldigt (9 6).

Dem mit Mc 8 22ff. angebrochenen ganz Neuen entspricht die weitere Erzählungsfolge. Mc 9 1-13: die Verklärung[33].

Mc 9 14ff.: Heilung eines von Kind auf Besessenen. Die älteste bisher ausdrücklich genannte Krankheit war der Blutfluß jener Frau (5 25ff.), an dem sie 12 Jahre lang gelitten hatte.

Mc 10 1-12: eingeschobenes Gespräch über das rechte Gesetzesverständnis. Mc 10 13 ist das genaue Gegenteil von 1 37. Damals meinte Petrus, Jesus sei es den Menschen schuldig, zu ihnen zu kommen. Jetzt meinen

---

[28] a. a. O. p. 172. [29] Lohmeyer a. a. O. p. 195 zu Mc 9 38ff.

[30] Gegen Ebeling a. a. O. p. 147.

[31] Wieder entlastet Matthäus (Mt 20 20) die Jünger: die Mutter der Zebedaidensöhne trägt die Bitte vor.

[32] Zu 9 32: Lohmeyer (a. a. O. p. 192) weist darauf hin, »daß sie sich nicht getrauten zu fragen; die Kluft zwischen ihnen und dem Messias ist zu groß . . .«.

[33] Hauck a. a. O. p. 107: »Das Bekenntnis der Jünger findet seine Bestätigung vom Himmel her«.

die Jünger, es sei unter der Würde des Messias, sich mit kleinen Kindern abzugeben (die nicht einmal krank waren). Die Szene Mc 10 48 ist ähnlich wenn auch dort die Jünger nicht ausdrücklich genannt werden.

An der Jüngerfrage Mc 10 26 ist nichts auszusetzen. Sie zeigt sogar, daß die Jünger diesmal verstanden haben. Unverständlich ist jedoch, wie Klostermann bei Mc 10 39 zu der Feststellung gelangt, die Jünger verstünden hier einmal vollkommen!

Die Leidensankündigungen schließen ab mit Mc 10 45. Der Bericht von der Heilung des blinden Bartimäus gehört wieder eher zu dem nun beginnenden zweiten Unterabschnitt des zweiten Hauptteils als zu 8 22—10 45. Sein Überschriftcharakter ist freilich nicht so offensichtlich wie der von 8 22 ff. Immerhin enthält der Abschnitt zweimal die Anrufung Jesu als Davidssohn, was zum folgenden Einzug in Davids Stadt paßt und auf die Akklamation von Mc 11 9 f. hinweist. Diese Bezeichnung »Davidssohn« erscheint hier erstmalig und kehrt im Folgenden betont wieder (Mc 12 35-37). Hauck urteilt zu Mc 10 46 ff.: »Das ist bereits ein Auftakt zu der offenen Vertretung des Messiasanspruches, die in Jerusalem erfolgen wird«. In Lohmeyers Handexemplar seines Kommentars findet sich zur selben Stelle die Randbemerkung: »Typus der Davidsohn-Erzählungen«[34]. Im Kommentar[35] nennt er die Erzählung einen »Auftakt zu Seinem messianischen Einzuge« und »eine königliche Erzählung«[36].

Der also mit Mc 10 46 beginnende Unterabschnitt enthält eine ganze Reihe aufsehenerregender neuer Vollmachtstaten des Messias.

Mc 11 1 ff.: Jesus zeigt sein übermenschliches Wissen (11 2) und sein königliches Recht (11 3). Er besichtigt als der neue Herr sein Eigentum[37].

Mc 11 11-14. 20-24: in göttlicher Vollmacht verflucht Jesus den Feigenbaum[38]. Mc 11 15-19 enthält die wohl unerhörteste Tat des Messias, die Tempelreinigung, und hat die Frage nach seiner Vollmacht zur Folge (11 27 ff.).

Das Gleichnis von den Weingärtnern (12 1 ff.) ist Leidensverkündigung und Gerichtswort in einem und setzt somit das Gerichtshandeln Jesu fort, das mit Mc 11 11 begonnen hat. Pharisäer und Herodesdiener (12 13) werden in Erstaunen versetzt, indem der »vorgebliche« Messias den Kaiser anerkennt (12 17). Die Sadduzäer (12 18) werden in der Frage nach der Möglichkeit einer Auferstehung (was zugleich ein Hinweis auf Ostern ist) des Irrtums überführt (12 27). Niemand wagt ihn weiter zu fragen (12 34). Er aber fragt seinerseits (12 35) und lehrt gegen die Schriftgelehrten (12 38). Die Geschichte 12 41 ff. ist für den Fortgang des Gesamtberichtes ohne Gewicht, wurde aber hier angeschlossen, weil das Wort »Witwe« in v. 40

[34] Ergänzungsheft p. 15. [35] p. 227.

[36] Auch Klostermann (a. a. O. p. 109) sieht mit Arnold Meyer zwischen den Begrüßungen als Davidssohn und Mc 11 10 einen Sachzusammenhang und ist geneigt Mc 10 46 ff. zum folgenden Abschnitt zu ziehen.

[37] Vgl. Lohmeyer zur Stelle, a. a. O. p. 232.

[38] Schriftstellerisch geschickt ist wieder die Einfügung der Tempelreinigung.

die Assoziation nahelegte und weil die Geschichte nicht vom Tempel zu trennen war.

Mc 13 2 folgt ein weiteres Gerichtswort. Die anschließende Frage der Jünger (13 4) bezieht sich auf den Zeitpunkt der Machtergreifung des Messias, wie die Antwort in v. 6 und v. 21 f. zeigt[39].

Nun folgt als dritter Unterabschnitt des zweiten Hauptteils die Leidensgeschichte, wieder eingeleitet durch eine scheinbar entbehrliche, tatsächlich aber bedeutungsreiche, hinweisende Einzelerzählung: die Salbung in Bethanien (14 3-9). Auch Klostermann sagt, die Geschichte von der Salbung biete »die Möglichkeit, zu einem ‚Vorspiel der Passion' gemacht zu werden«. Aufschlußreich ist wieder der Vergleich mit Matthäus, bei dem (Mt 26 8 f.) die Jünger protestieren. Wenn Matthäus hier die Jünger nicht entschuldigt, so scheint er gegenüber Markus die ursprüngliche Tradition erhalten zu haben, die in die Konzeption des letzteren nicht mehr hineingepaßt hatte, da ja nach ihr die Jünger Jesus als den Messias erkannt haben und ehren. Daher seine allgemeine Wendung: »Da waren etliche (τινές) . . .« (14 4).

Mc 14 12-16 ist wieder in gewisser Weise Doublette zu Mc 11 1 ff. (der zweiten Erzählung im zweiten Unterabschnitt!), zweifellos bewußt als solche aufgenommen und hierhin gesetzt. Ihr folgt der Abendmahlsbericht und die Ankündigung des Ärgernisses, das nun die Jünger erneut an ihrem Meister nehmen werden (14 27-31). Was nun folgt, zeigt nicht einen Rückfall in das seit 8 22 verschwundene Nichtverstehen, nicht Herzenshärtigkeit, sondern fleischliches Ungenügen (14 32 ff.). Auf das Nichtverstehen weisen dagegen Jesu Worte an »einen derer, die mit ihm waren«, der mit dem Schwert dreingeschlagen hatte. Aber diese Worte stehen bei Matthäus Lukas und Johannes (dort ist Petrus ausdrücklich genannt), nur Markus hat sie nicht. Denn nach seiner Auffassung haben die Jünger schon lange erkannt, daß ihr Meister der Messias ist, dem es nie an Mitteln fehlt. Da aber dieser Schwertschlag offenbar in allen Quellen der Überlieferung übereinstimmend berichtet wurde, konnte auch Markus ihn nicht verschweigen. Er machte aber aus dem Begleiter oder Jünger Jesu einen »von denen, die dabeistanden« (14 47), was dann nicht unbedingt einer der Zwölf gewesen sein muß, und ließ das Jesuswort weg[40]. Lohmeyer weist darauf hin, daß es sich nach Markus gar nicht um einen Verteidigungsversuch zu handeln braucht, sondern das Abtrennen des Ohrs auch als Brandmarkung einer verachtenswerten Person verstanden werden kann[41].

Die Erzählung von der Verleugnung Petri setzt den Schlußpunkt unter den großen Abschnitt vom endlichen und doch — in seiner Art —

[39] Dazu Hauck a. a. O. p. 154: »Stillschweigend ist bei der Frage vorausgesetzt, daß Tempelzerstörung und Weltende und damit auch der Anbruch der Gottesherrschaft zusammenfallen«.

[40] Lightfoot (a. a. O. p. 115) harmonisiert unzulässig, wenn er zu Mc 14 47 von einem Mißverständnis Petri spricht.

[41] a. a. O. p. 322 f.

von Anfang an vergeblichen Messiasglauben der Jünger. Am Kreuze sind sie höchstens noch unter den »vielen anderen« (15 41) zu finden, »die mit ihm hinauf nach Jerusalem gegangen waren«. Dagegen werden hier und Mc 15 47 die Frauen hervorgehoben, die bisher kaum eine Rolle gespielt hatten, und der ehrbare Joseph von Arimathia, »der auch auf die Königsherrschaft Gottes wartete« (15 43).

Über das ursprünglich geplante oder vorhandene Ende des Buches können wir nur Vermutungen anstellen. Lohmeyer[42] und Lightfoot[43] halten den Abschluß mit 16 8 für ursprünglich. Übrig bleibe nur die besonders Mc 9 1 und 14 62 ausgesprochene Erwartung der Parusie. Naheliegender schiene zum Schluß des Buches ein Bekenntnis, das Mc 1 15 und 8 29 entspräche. Darauf zielt auch vielleicht die Nennung der »Königsherrschaft Gottes« in Mc 15 43 ab. Die jetzige Ergänzung des Schlusses (16 9 ff.) zeigt jedoch, daß ihr Verfasser auch gespürt hat, wie wesentlich dem Evangelisten dieses von Mc 14 50 an wieder zu Unglauben und Herzenshärtigkeit gewordene Nichtbegreifen seitens der Jünger gewesen ist; daher Mc 16 11. 13 f. Ob damit die Intention des Evangelisten für das Buchende allerdings getroffen ist, mag füglich bezweifelt werden.

III

Die bisherige Darstellung wollte zeigen, wie wenig zufällig die Zusammenstellung der Einzelerzählungen im Markus-Evangelium ist, wie sie vielmehr vom Evangelisten bearbeitet und in den Gesamtrahmen eingepaßt wurden, was besonders im Vergleich mit den synoptischen Parallelen sichtbar wird. Der Evangelist erkennt im Zusammenleben der Jesus-Jünger mit ihrem Meister zwei große Abschnitte, die er seinerseits wieder in je drei Unterabschnitte gliedert:

I. 1. Mc 1 16—3 19 (Jüngerberufung u. Krankenheilung),
   2. Mc 3 20—6 29 (die Seinen und . . . — hier fehlt ein zusammenfassender Begriff),
   3. Mc 6 30—8 21 (das Brotwunder)

II. 1. Mc 8 22—10 45 (Augenöffnung u. Leidensankündigung),
   2. Mc 10 46—13 37 (Einzug in Jerusalem, Herrschaftsanspruch),
   3. Mc 14 1—14 72 (bzw. 15 47) (die Passion, das Scheitern der Jünger).

Dieselbe Gliederung läßt sich auch darstellen an den Titelerzählungen:

I. Die Jünger erkennen Jesus nicht als den Messias.
   1. (1 16-28: Jüngerberufung und erste Krankenheilung?),
   2. (3 21. 31-35: die Seinen?),
   3. 6 32-44: Speisung der Fünftausend.

[42] a. a. O. p. 357 ff. [43] a. a. O. p. 80 ff. u. 106 ff.

II. Die Jünger haben Jesus erkannt und verstehen ihn nicht.
   1. 8 22-26: Blindenheilung,
   2. 10 46-52: der Davidssohn (2. Blindenheilung),
   3. 14 3-9: die Salbung in Bethanien.

Die Erkenntnis dieser Gliederung und der Stellung der Einzelerzählungen in ihr, besonders der Titelerzählungen im zweiten Hauptteil, ist wesentlich für deren Verständnis und Auslegung im Sinne des Markus-Evangelisten.

Es erscheint auch angebracht, im NT Graece von Nestle die große Zäsur nicht mehr hinter Mc 8 26, sondern hinter Mc 8 21 zu setzen.

Nachwort: Nach Fertigstellung dieser Arbeit Ende 1955 ist 1956 in Göttingen das Buch von Willi Marxsen »Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums« erschienen. In seinem Vorwort stellt der Verfasser fest, daß die Fragen nach der Redaktionsgeschichte der Evangelien gegenwärtig gleichsam »in der Luft« lägen. Conzelmanns »Die Mitte der Zeit« dürfte eine ganze Kette größerer und kleinerer Arbeiten auf diesem Gebiete eröffnet haben.

Marxsen bietet vier Studien, in denen jeweils zu einer bestimmten Frage der Befund bei Markus mit dem in den Großevangelien verglichen wird. In der Einleitung des Markus-Evangeliums findet Verfasser eine Verknüpfung der alttestamentlichen Aussagen, der Nachrichten über den Täufer und über Jesus untereinander nach christologischen Gesichtspunkten. Markus interpretiere hier seine Quellen durch Anordnung.

Beim geographischen Aufriß seines Evangeliums komme es dem Evangelisten darauf an, wo immer möglich Galiläa hervorzuheben, da er die Parusie in Galiläa erwarte. Zum Begriff »Euangelion« selbst gelangt Marxsen zu der Feststellung, daß Markus eine Predigt schreibe, die Evangelium ist. Der Herr ist damit als Inhalt und Bringer des Evangeliums in seiner Gemeinde gegenwärtig. Mit diesem Gebrauch des Begriffes steht Markus zwischen Paulus und den Großevangelien. Sieht Marxsen seine Ergebnisse bis dahin als Arbeitshypothesen, so werden sie nun an dem Beispiel von Mc 13 erprobt. Endergebnis: Markus baut in seiner Predigt die Apokalyptik um zur Eschatologie, er gestaltet seinen Stoff nach einer klaren Konzeption.

Wenn Marxsen wünscht, daß die Diskussion über Markus in Gang komme, so mag mit dem vorstehenden Aufsatz diesem Wunsche Rechnung getragen sein, weniger im Sinne einer Kontroverse als einer Ergänzung, die ihrerseits für eine weitere Diskussion offen ist.

Lukanische Miszellen

von **Paul Winter**
(16 Clifton Road, London W 9)

I.

Lc 1 17 und Ben Sira 48 10c Heb

In der Diskussion zur Frage, in welcher Sprache die Quellenschrift abgefaßt war, auf die sich die Erzählung im ersten Kapitel des Lukasevangeliums letztlich stützt, ist auch die Ähnlichkeit der Formulierung in Lc 1 17 mit der im hebräischen Text des Ben Sira 48 10 erwähnt worden[1]. Bisher allerdings beschränkte sich der Vergleich auf die Worte ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα mit der ihnen korrespondierenden Wendung im Ben Sira-Buch, während m. W. die nachfolgenden Worte nicht in Betracht gezogen wurden. Und doch sind es gerade diese Worte, in denen die Ähnlichkeit des Lukastextes mit dem der Weisheit des Sohnes Sirach — allerdings dem hebräischen und nicht dem griechischen Wortlaut zufolge — in entscheidender Weise zum Vorschein kommt.

Der Übersichtlichkeit halber seien alle drei Texte gegeben:

Lc 1 17	Ben Sira 48 10c	
	Gr	Heb
ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα	ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱόν	להשיב לב־אבות על־בנים
καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων	καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ	ולהבין ש[בטי ישרא]ל

Nicht nur haben Lukas und Ben Sira *Heb* den Plural »Väter — Söhne« gemeinsam, sondern auch der im Anschluß daran ausgedrückte Gedanke des »zur Einsicht Führens« findet sich in dieser Verbindung nur bei ihnen. Die Hiphil-Form des Zeitwortes בין bedeutet genau das, was im Lukastext gesagt ist. Der griechische Text des Sirachschen Weisheitsbuches spricht von dem »Wiederaufrichten« der Stämme Israels, nicht von ihrer Unterweisung zur Einsicht.

Trotz der erstaunlichen Übereinstimmung in der Verknüpfung zweier nicht notwendigerweise parallelen Gedankengänge sind wir nicht genötigt, zwischen Lc 1 17 und Ben Sira 48 10c *Heb* ein direktes Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen. Die Ähnlichkeit könnte auf unbewußte literarische Reminiszenz zurückzuführen sein. Es müßte nicht einmal die Lukas zugrundeliegende Quelle sein, deren Verfasser die Reminiszenz unterlaufen ist. Unter Umständen könnte das Gegenteil der Fall sein. Auf die vielumstrittene Frage der Ursprünglichkeit des Kairoer Genizah-Textes des Ben Sira vermag ich nicht einzugehen. Sie ist im gegebenen Fall zwar nicht belanglos, aber doch nicht von entscheidender Bedeutung. Das worauf es ankommt, ist vielmehr, daß einem hebräischen Schriftsteller — mag er nun Autor oder Übersetzer gewesen sein — der Gedanke kam, die Idee

[1] New Testament Studies I 114; II 101.

des Bekehrens der Herzen der Väter zu den Kindern und die Idee des zur Einsicht Bringens (der Abgefallenen oder Verirrten) in kausaler Verbindung auszudrücken. So wie wir es in Lc 1 17 haben[2].

II.

a) Lc 1 68. 72. 73 und die Kriegsrolle

b) Lc 1 48-52 und Judiths Jubellied

a) In »Magnificat and Benedictus — Maccabaean Psalms?«[3] habe ich auf die Ähnlichkeit hingewiesen, die zwischen den Einleitungsworten des *Benedictus* und dem Fragment eines makkabäischen Kampfgebetes zu beobachten ist, das uns in I Macc 4 30b-33 erhalten blieb. Im ersten Makkabäerbuch haben wir in 9 43-49 einen Bericht von den Kämpfen unter Jonathan gegen die syrischen Streitkräfte des Bakchides. Jonathan fordert — in vv. 44-46 — seine Truppen auf, sich zur Schlacht zu rüsten und »gen Himmel zu schreien, daß ihr gerettet werdet aus der Hand unserer Feinde« (Kodex A). Es ist derselbe Ausruf, der in dem Gebet vor der Zurüstung zum Gefecht, Lc 1 68-75, in v. 74 wiederkehrt. Die Kriegsrolle aus Qumrān (Höhle 1) enthält Dankgesänge aus der Schlacht zurückgekehrter Krieger, die weitere Vergleiche anzustellen ermöglichen und erfordern. Auf Kolumne 14, Zeilen 4 und 5, lesen wir: »Gelobt sei der Gott Israels, der bewahrt hat Verbundenheit (חסד ἔλεος) seinem Bunde und Bezeugungen des Heils dem Volke seiner Erlösung . . .«. Kurz darauf heißt es auf derselben Kolumne in Zeilen 8 und 9: »[wir preisen] deinen Namen, Gott der Gnaden, der bewahrt hat den Bund unseren Vätern — und an allen unsern Generationen hast du deine wunderbare Huld (חסד) erwiesen«. Die Übereinstimmung, im Gefühlsinhalt und im Ausdruck, zwischen den Schlachtgesängen der Gemeinde von Qumrān und dem ersten Teil des *Benedictus* (Lc 1 68-75) ist nicht weniger aufschlußreich als die, welche zwischen diesem Lied und dem im Makkabäerbuch auf uns gelangten Gebet um Verleihung des Sieges im Kampf gegen den Feind besteht.

b) Zum Vergleich mit dem *Magnificat* mögen einige Stellen des Buches Judith, besonders in Judiths Triumphgesang am Schluß des Buches, herangezogen werden. In Jud 6 19b ist derselbe Gedanke mit fast denselben Worten ausgesprochen wie in Lc 1 48a, wenn er auch dort breiter ausgeführt wird. Im Lied der Judith (16 2-21) bezeichnen οἱ ταπεινοί (Jud 16 11 [13]) das jüdische Volk ebenso wie in Lc 1 52b. Hervorstechend und für den Charakter dieser Lieder kennzeichnend ist die in beiden Liedern anzutreffende Verknüpfung der Gedanken von der Macht Gottes, der die Kriegs-

---

[2] Es ist nicht gesagt, daß in Ben Sira ולהבין der ursprüngliche Text ist. Es könnte sich um eine Verschreibung aus וְלָהָכִין (= ולכונן) handeln. Aber eine derartige Verschreibung kann nur dann erfolgt sein, wenn להבין einem hebräisch denkenden Schreiber sinngemäß erschien, das heißt also, wenn die in der ersten Zeile enthaltenen Worte sich ihm als Prämisse für den in der zweiten Zeile ausgedrückten Gedanken auswiesen.

[3] Bulletin of the John Rylands Library, Bd. XXXVII, S. 342.

herren verwirrt (Jud 16 2 [3.4] und Lc 1 51) und seiner huldvollen Gnade denen gegenüber, die seinen Namen fürchten (Jud 16 15 [19] und Lc 1 50).

Auch das *Magnificat* ist ursprünglich ein Kriegslied gewesen, diesmal ein Dankgebet nach gewonnener Schlacht.

III.

Lc 2 11: XPICTOC KYPIOC oder XPICTOC KYPIOY?

In seiner Abhandlung »Roma — Sedes Satanae«[4] kommt Herr Pfarrer Dr. Robert Morgenthaler auf die Anwendung des Ausdrucks (ὁ) κύριος im Dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte zu sprechen[5]. Aus der Tatsache, daß in den beiden Anfangskapiteln des Evangeliums dieser Ausdruck, dem sonstigen lukanischen Sprachgebrauch zuwider, in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle »eindeutig auf Gott bezogen ist«, ersieht Dr. Morgenthaler, daß wir es in diesen beiden Kapiteln mit einer besonderen, dem Evangelisten vorgelegenen und von ihm verarbeiteten Quelle zu tun haben (Morgenthaler findet auch im sonstigen Wortbefund in Lc 1, 2 eine Bestätigung dieser These). Nur an zwei von 28 Stellen der lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte sei κύριος als ein Titel Jesu gebraucht, nämlich in Lc 1 43 und Lc 2 11, welch letzterer Passus von Dr. Morgenthaler mit gutem Grund als »eine Eckstelle der lukanischen Kindheitsgeschichten« bezeichnet wird.

Bei dieser Gelegenheit verweist Herr Dr. Morgenthaler auf meine Sprachuntersuchung »Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel«[6] und bemerkt:

»Was aber den Nominativ κύριος in 2 11 anbetrifft, so begeht Winter genau denselben Fehler, der schon bald einmal von den Abschreibern begangen wurde. Er korrigiert ihn in einen Genitiv, während doch ... Lukas hier den Nominativ geschrieben hat, wie er ja auch in 1 43 κύριος bereits für Jesus mit Beschlag gelegt hat« (S. 298).

Es sei mir verstattet, hierzu in einiger Ausführlichkeit Stellung zu nehmen.

Zunächst ist zu erwähnen, daß neben den 28 κύριος-Stellen in Lc 1, 2 auch die δεσπότης-Stelle in Lc 2 29 in Betracht gezogen werden muß. Auch mit diesem Ausdruck ist 'Gott, der Herr' gemeint. Der Unterschied in der griechischen Wortwahl muß mit großer Wahrscheinlichkeit darauf zurückgeführt werden, daß in der Quelle die Schreibweise אדני (an Stelle von יהוה) anzutreffen war. Hier liegt eines der stärksten Indizien dafür vor, daß der Evangelist nicht aus mündlicher Tradition geschöpft, sondern eine schriftliche Quelle benützt hat.

Meine Untersuchung des Charakters der beiden ersten Kapitel des Lukasevangeliums hat mich zu der Überzeugung geführt, daß wir hier eine (von mehreren Autoren) ursprünglich hebräisch verfaßte, in ihrer letzten Gestalt von einem dem Kreise Jakobs des Gerechten angehörenden

[4] Theologische Zeitschrift, Bd. XII, S. 289—304.

[5] L. c. S. 297—299.

[6] New Testament Studies, Bd. I, S. 111—121.

palästinensischen Juden ins Griechische übersetzte und sodann vom Dritten Evangelisten nur leichthin überarbeitete schriftliche Quelle vermuten müssen[7]. In dem von Dr. Morgenthaler zitierten Aufsatz handelte es sich mir vornehmlich darum, an einigen charakteristischen heute im Evangelium anzutreffenden Stellen die Urform hebräischer Ausdrücke, bzw. Formulierungen, zu eruieren. Was nun Lc 2 11 betrifft, bin ich der Ansicht, daß die Quelle hier vom Gesalbten des HErrn (משיח יהוה) sprach, somit χριστὸς κυρίου zu übersetzen gewesen wäre (und auch zweifellos so von vor-lukanischer Hand übersetzt wurde). Wenn nun Herr Dr. Morgenthaler mit Bestimmtheit behauptet, daß der Evangelist in Lc 2 11 χ. κύριος geschrieben hat, möchte ich ihm nicht ohne weiteres widersprechen, halte es jedoch für angezeigt, zunächst das Vorkommen der Nominativform an Stelle des Genitives χ. κυρίου an anderen Stellen zu untersuchen, die als Übersetzungen bekannt sind oder als solche angesehen werden müssen, und sodann die allgemein-lukanische Verwendungsform der in Lc 2 11 anzutreffenden Formulierung zu beachten, bevor wir bestimmte Rückschlüsse ziehen, ob das κύριος daselbst auf den Evangelisten zurückgeht oder einer späteren Schreiberhand zu Lasten gelegt werden muß.

Daß es gelegentlich die Abschreiber griechischer Manuskripte waren, die ein χριστὸς κυρίου in χριστὸς κύριος verwandelten, läßt sich nachweisen. Im griechischen Text der Threni 4 20 und in den Psalmen Salomos 17 36 finden wir heute die letztgenannte Form. Ebenso wie es eindeutig feststeht, daß im ersten wie im zweiten Fall der Urtext dieser Stellen משיח יהוה lautete, steht es fest, daß diejenigen Juden griechischer Umgangssprache, die die Übersetzungen vornahmen, hier χριστὸς κυρίου und nicht χριστὸς κύριος lasen (was sie schrieben, darauf soll weiter unten Bezug genommen werden). Der Schnitzer kann nicht den Übersetzern zur Last gelegt werden, sondern ist späteren Abschreibern griechischer Handschriften aufs Konto zu setzen. Dieser Irrtum konnte um so leichter unterlaufen, als in christlichen Handschriften des ATs es ein einziger Buchstabe in einer vielbenutzten Abkürzungsformel war, der verschrieben wurde; an Stelle von XC KY wurde XC KC »kopiert«. Die Verschreibung mag versehentlich geschehen sein, da christliche Schreiber, denen wir nahezu alle uns erhaltenen griechischen Manuskripte zu verdanken haben, gewohnt waren, bei dem Begriff ὁ κύριος an Jesus Christus zu denken. Daneben besteht natürlich die Möglichkeit (im Falle Threni 4 20 würde ich sagen: die Wahrscheinlichkeit), daß es den Abschreibern darum zu tun war, in den heiligen Text Prophezeihungen hineinzulesen[8]. Kaum vertraut mit der geschichtlichen Situation (vgl. II Reg 25 7), in der Threni 4 20 entstanden war, fand ein Kopist des griechischen Textes die willkommene Gelegenheit, eine Vorhersage des Arrests und der Verspottung Jesu zu

[7] Ausführlicher hierüber nun in »On Luke and Lucan Sources«, ZNW Bd. 47, S. 217—242, besonders auf S. 239, Anm. 41, und »The Proto-Source of Luke I«, Novum Testamentum, Bd. I, S. 184—199.

[8] Vgl. Jean Daniélou, S. J., »Kyrios Christos. Une citation des Lamentations de Jérémie dans les Testimonia«, Recherches de Science religieuse, Bd. XXXIX, S. 338—352, wo Beispiele der patristischen Nutzanwendung des griechischen Textes angeführt sind.

entdecken. Fest steht — was immer die Ursache — daß die nominative Formulierung in Threni 4 20 und Psalm Salomos 17 36 nicht das Werk der ursprünglichen Übersetzer aus dem Hebräischen, sondern späterer Abschreiber der griechischen Handschriften ist.

Im Anschluß an diese beiden χριστὸς κύριος-Stellen aus Übersetzungswerken vorchristlicher Literatur, von denen der Urtext in einem Falle mit absoluter, im andern mit ziemlich großer Sicherheit feststeht, lohnt es sich, die Oden Salomos in Betracht zu ziehen und darin nach Formulierungen zu forschen, an denen vom »Herrn« und »(seinem) Gesalbten« ausgesagt wird. Diese Oden, die nach Harnacks Urteil »eine durch christliche Stücke vermehrte und christlich interpolierte Sammlung jüdischer Oden darstellen«[9], liegen ihrem Ursprung nach der Zeit der Anfänge des Christentums nahe und dürften Vergleichsmöglichkeiten bieten, durch die ein Licht auf das uns beschäftigende Problem geworfen wird. Allerdings ist das jüdische Substratum der Oden Salomos nicht ‚messianisch'; allerdings entspricht auch das durch Einschübsel in die Oden hineingetragene christliche Gedankengut einer Entwicklungsstufe christologischer Vorstellungen, die jünger und somit weiter vorgeschritten ist als die Messianologie der judenchristlichen Gemeinde, wie sie noch in Lc 1 32. 33 und Lc 2 4-52 zum Ausdruck kommt. Der Vergleich ist insofern erschwert als die christlich-christologischen Elemente der Oden sich nicht von einer primitiv judenchristlichen Messianologie abheben, sondern von einem weiter abliegenden Ideen- und Vorstellungskreis. Immerhin lassen sich noch einige Vergleiche anstellen.

Die Bezeichnung ‚Messias' kommt in den Oden Salomos insgesamt fünfmal vor: 9 2, 17 15, 24 1, 29 6 und 39 10. An all diesen Stellen ist mit Ausnahme von 24 1 zugleich vom »Herrn« und vom »Gesalbten« in engem Zusammenhange die Rede. Ich halte alle fünf Stellen für christlich[10]. Doch läßt sich, wenn man sie näher betrachtet, ein Schwanken in der Ausdrucksweise gar nicht verkennen, ein Schwanken, in dem die allmählich fortschreitende christologische Entwicklung sich klar widerspiegelt. Ode 9 2 und Ode 29 6 bringen die frühzeitige Auffassung (χριστὸς κυρίου) zum Ausdruck; Ode 17 15 und 39 10 die spätere (χριστὸς κύριος oder κύριος χριστός). Während in 9 2 der Gesalbte noch Objekt der Verfügungsgewalt des Herrn ist (der Sänger verkündet den heiligen Ratschluß des Herrn, den der Herr über seinen Gesalbten gefaßt hat), ist in den Oden 17 15 und 39 10 der Gesalbte selbst der Herr. Genau wie dies bei Lc 2 11 der Fall ist, läßt sich hier erkennen, welch geringer sprachlicher Aufwand erforder-

[9] Adolf Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert (T. u. U., Dritte Reihe, Bd. 5, Heft 4, Leipzig 1910), S. 76.

Vgl. Alphonse Mingana, »Quelques mots sur les odes de Salomon«, ZNW Bd. 15, S. 234—253, Bd. 16, S. 167—190. »Le livre des odes a été composé primitivement en araméo-syriaque, par un juif nouvellement converti au christianisme, et cela après la destruction du Temple . . . dans l'intervalle compris entre les années 76 (?) et 150 de notre ère«; l. c. S. 252.

[10] Harnack, o. c. S. 81, 82, war geneigt, für 17 15 die Möglichkeit nichtchristlich jüdischer Herkunft offen zu lassen. Mir scheint gerade diese Stelle ein recht fortgeschrittenes bereits völlig christliches Bewußtsein des Verfassers zu verraten.

lich war, um eine bedeutsame Akzentverschiebung zu erzielen. Die Formulierung in Ode Sal. 29 6 schließlich ist so aufschlußreich und zugleich so entwaffnend naiv, daß der volle Wortlaut derselben hier wiedergegeben sei:

»ich glaubte an den Gesalbten des Herrn
und es schien mir, daß er der Herr sei.«

Klarer könnte die Vorstellungswelt nicht dargestellt und nicht umschrieben werden, in der sich derjenige befand, dem zu verdanken ist, daß in Lc 2 11 heute χριστὸς κύριος an Stelle von χριστὸς κυρίου steht.

Dieselben Schwankungen, dieselben Übergänge, dieselben Schattierungen, welche sich in der Anwendung der Termini ‚Herr' und ‚Gesalbter' in den Oden Salomos erkennen lassen, finden sich in den Reden der Apostelgeschichte. Act 3 20: der HErr wird den Christus senden; Act 2 36: Gott hat Jesus zum Herrn und zum Christus gemacht; Act 10 36: Christus ist Herr.

Nach diesen »von außen herangeholten« Vergleichen mit der Stelle Lc 2 11 dürfen wir den eigentlichen lukanischen Sprachgebrauch nicht außer acht lassen, wenn wir uns darüber klar werden wollen, ob der Evangelist selbst oder ein späterer Abschreiber der Evangelienhandschrift für die heute vorhandene Formulierung verantwortlich ist. In Lc 2 11 steht weder vor dem Worte χριστός noch vor dem Worte κύριος ein Artikel. Das ist hebräisch-poetische Sprechweise. In Lc 1 43, wo der Evangelist tatsächlich den Titel ὁ κύριος »für Jesus mit Beschlag belegt«[11] hat, schreibt er schön Griechisch ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου. In Lc 2 11 dagegen wird κύριος mit Unterlassung des Artikels wie ein Eigenname behandelt. Es muß doch erwogen werden, daß im Lukasevangelium überall dort, wo κύριος als Würdebezeichnung Jesu angewandt wird, dem Wort ein Artikel vorangeht; so in Lc 7 13. 19 10 1. 39. 41 11 39 12 42 13 15 17 5. 6 18 6 19 8. 31. 34[12] 22 (31) 61 zweimal, 24 (3) 34[13]. Hingegen steht das Wort, wenn es auf Gott bezogen ist, in Lc 3—24 immer ohne Artikel; so Lc 3 4 4 8. 12. 18. 19 5 17 10 27 13 35 19 38 20 37. 42[14].

Lc 2 11 ist die einzige Stelle im ganzen Evangelium, wo die Bezeichnung κύριος sich auf Jesum beziehen soll, ohne daß vor dem Worte ein Artikel stünde.

Dies sind nicht müßige Spielereien. Der Unterschied in der Fortlassung oder Anwendung des Artikels durch den Evangelisten hat etwas

---

[11] New Testament Studies I, 113; Theolog. Zeitschrift XII, 298.

[12] Es steht nicht fest, ob an den aus Mc 11 3 übernommenen Stellen Lc 19 31. 34 ὁ κύριος als Würdebezeichnung Jesu zu verstehen sei, oder ob ihm nicht die profane Bedeutung ‚Eigner', ‚Besitzer', ὁ κύριος τοῦ πώλου, zukommt.

[13] Die Stellen, wo das Wort im Vokativ steht, bleiben hier außer Betracht; vgl. New Testament Studies I, 113.

[14] Es sind fast durchwegs alttestamentliche Zitate: Jes 40 3 Deut 6 13. 16 Jes 61 1. 2 Deut 6 5 Ps 118 26 Ex 3 6. 15 Ps 110 1. Die einzige Stelle, die nicht deutlich eine alttestamentliche Anspielung enthält, in Lc 5 17, δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν, ist dennoch so überladen mit Semitismen, daß wir eine Vorlage annehmen müssen.

zu bedeuten. Im Dritten Evangelium ist Gott κύριος *per se*. Jesus ist der determinierte κύριος.

Nicht viel anders ist es in der Apostelgeschichte. Zwar haben wir da einige Stellen, wo dem Wort κύριος in der Bedeutung ‚Gott' der Artikel vorangeht, aber es sind meistens alttestamentliche Zitate, die dem in der christlichen Kirche gebräuchlichen Text angepaßt sind[15]. Andererseits ist gelegentlich an Stellen, wo κύριος sich auf Jesus bezieht, der Artikel fortgelassen. Dafür läßt sich immer eine grammatische oder textkritische Erklärung finden. Wenn κύριος als Prädikat steht (z. B. Act 2 36), erfordert es natürlich keinen Artikel. Auch in der Apostelgeschichte steht in der Regel vor κύριος ein Artikel, wenn das Wort als Würdebezeichnung Jesu verstanden sein will[16].

Eine weitere nicht unbeträchtliche Schwierigkeit stellt sich der Annahme Herrn Dr. Morgenthalers (Theol. Zeitschr. Bd. XII, S. 298) in der Tatsache entgegen, daß im Lukasevangelium — wenn wir Lc 2 11 beiseite lassen — die Benennung χριστὸς κύριος nirgends vorkommt, auch nicht nach der Auferstehung. In Lc 2 26 heißt es ὁ χριστὸς κυρίου, in Lc 9 20 ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ; ebenso in Lc 23 35. In der Apostelgeschichte lautet die Formel ὁ κύριος ἰησοῦς (1 21 4 33 7 59 8 16 11 20 15 11 16 31 19 5. 13. 17 20 24. 35 21 13) ohne χριστός oder ὁ κύριος ⟨ἡμῶν⟩ ἰησοῦς χριστός (11 17 15 26 20 21 28 31). Es wird also jedesmal, wenn χριστός als Personenbezeichnung gesagt ist, auch der tatsächliche Eigenname ἰησοῦς erwähnt.

Ich behaupte hier nicht, daß die Würdebezeichnung Jesu »der Herr« oder richtiger »unser Herr«[17] in der palästinensischen Urgemeinde un-

---

[15] Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, möchte ich erwähnen daß auch hier die Zitate oder zumindest die generelle Sprechweise des ATs überwiegen: 2 20 = Joel 3 4; 2 21 = Joel 3 5; 2 25 = Ps 16 8; 2 39 κύριος ὁ θεός; 3 19 πρόσωπον τοῦ κυρίου; 3 22 = Deut 18 15; 4 26 = Ps 2 2; 5 9 8 39: πνεῦμα κυρίου; 5 19 8 26 12 7. 11 ἄγγελος κυρίου; 7 31 = Ex 3 4; 7 33 = Ex 3 5; 7 49 = Jes 66 1; 10 33 προστεταγμένα ὑπὸ τοῦ κυρίου; 11 23 13 11 χεὶρ κυρίου; 13 10 αἱ ὁδοὶ τοῦ κυρίου usw. In 8 22 soll es wahrscheinlich θεοῦ heißen. Allerdings kommen in der Apostelgeschichte, wie oben bemerkt und auch sonst, Fälle vor, wo κύριος in der Bedeutung ‚Gott' einen Artikel vorangehen hat.

[16] Ähnlich ist der Sprachbefund bei Paulus. Wenn es sich um feierliche Formelsprache handelt, wo ein Artikel störend wirken würde, ist er unterlassen wie z. B. in Rm 1 7 I Cor 1 3 8 6 usw. In der Regel jedoch finden wir auch bei Paulus — z. B. Rm 1 4 5 1. 11. 21 6 23 7 25 8 39 13 14 15 6. 30 16 18. 20. 24 I Cor 1 2. 7. 8. 9. 10 5 4 6 11 15 31. 57 usw. — vor einem auf Jesus bezogenen κύριος den Artikel.

[17] Jedoch niemals אדן noch אדנינו. Im Aramäischen lautete der Würdetitel Jesu מר, מרה, מרא, מָרֵי, später allgemein מָרָן oder מָרָנָא. Zu Lebzeiten Jesu wurde ihm die Ansprache רבי, רבני, רבוני, wohl auch מָרִי, zuteil. Zu der neutestamentlichen Würdebezeichnung Jesu ὁ κύριος ἡμῶν die jedenfalls vorpaulinisch ist, sei auf eine Parallele hingewiesen, welche zwar zeitlich weit abliegt, dafür aber im Bereich des nachexilischen Judentums bekundet ist. In den Elephantine Papyri des fünften vorchristlichen Jahrhunderts kommt der Ausdruck מראן (= מרן) als Anrede des Statthalters von Judaea oder des in der oberägyptischen Provinz amt-

bekannt war. Ich behaupte bloß, daß der Titel χριστὸς κύριος ohne Ἰησοῦς unlukanisch ist und daß sich wesentliche Bedenken gegen die Annahme erheben, daß derjenige Kreis der urchristlichen Gemeinde, dessen Überlieferung die in Lc 1, 2 vorliegenden Geschichten entstammen, den Titel »Herr« auf Jesus angewandt hat.

Da oben darauf hingewiesen wurde, daß in Lc 3—24 κύριος in der Bedeutung ‚Gott' ohne Artikel angewandt wird, sollte vielleicht einiges darüber gesagt werden, daß dies in Lc 1, 2 nicht durchwegs der Fall ist. In Lc 1 6. 9. 28. 46 2 15. 22. 23 steht z. B. ein Artikel. Dies entspricht mehr oder weniger dem Zustand, der in christlich-griechischen Handschriften des ATs anzutreffen ist. Auch dort steht gelegentlich — wenn auch nur selten — vor κύριος als Bezeichnung Gottes ein ὁ. Ein absolutes Diktum darüber, wem die Anwendung des Artikels vor κύριος in Lc 1 6. 9. 28. 46 2 15. 22. 23 zuzuschreiben ist, möchte ich mir nicht erlauben. Ich halte es für möglich, daß es das griechische Sprachgefühl des Evangelisten war, das die Einsetzung des Artikels empfehlenswert erscheinen ließ. Rückschlüsse aus der 'Septuaginta' dürfen hier nicht gezogen werden. Da Neutestamentler nur allzu oft in souveräner Selbstbescheidung Textfragen des ATs nicht nachgehen und sich damit begnügen, den alexandrinischen oder vatikanischen Kodex des griechischen ATs zu Rate zu ziehen, hat man manchmal aus der gelegentlichen Artikelanwendung vor κύριος als Gottesbezeichnung in diesen Codices Rückschlüsse auf »die Übersetzungstechnik« griechisch sprechender Juden gezogen. Dies darf nicht getan werden. Aller Wahrscheinlichkeit nach geht die Anwendung des Artikels vor κύριος als Gottesnamen, so selten sie anzutreffen ist, erst auf christliche Schreiber zurück, die das Lesen des Textes flüssiger gestalten wollten. Aus den Überresten der Hexapla und auch aus einigen Septuagintahandschriften (insbesondere Kodex Marchalianus Q und den Minuskeln 86, 88, 264) kann man ersehen, daß das Tetragrammaton manchmal in hebräischen Buchstaben, manchmal in einem diesen angeglichenen ΠΙΠΙ wiedergegeben war. Daß dies bei griechischen Bibeltexten, die von Juden für Juden angefertigt worden waren, in der Regel so gehalten wurde, berichten Origenes[18] und Hierony-

---

führenden Satrapen vor (siehe: Arthur Ernest Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.; Oxford 1923; No. 17, 30, 31, 33 auf S. 53, 111—113, 119—120, 125). Unter Einwirkung höfischen Stils — ebenso wie 'Messias' — und zwar ursprünglich nicht-jüdisch orientalischer Herkunft, scheint die Titulatur 'unser Herr' als Amtsbezeichnung in den jüdisch-aramäischen Sprachgebrauch eingedrungen zu sein, bevor sie in den Bestand der Kultsprache aufgenommen wurde. Der amtliche Ehrentitel מראן bezeichnete den höchsten Würdenträger der Provinz, der direkt dem abwesenden persischen Großkönig unterstand.

[18] οὐκ ἀγνοητέον δὲ περὶ τοῦ ἐκφωνουμένου παρὰ μὲν ἕλλησι τῇ ΚΥΡΙΟϹ προσηγορίᾳ, παρὰ δὲ ἑβραίοις τῇ ΑΔΩΝΑΪ . . . ἔστι δέ τι τετραγράμματον ἀνεκφώνητον παρ' αὐτοῖς, ὅπερ καὶ ἐπὶ τοῦ πετάλου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἀρχιερέως ἀναγέγραπται, καὶ λέγεται μὲν τῇ ΑΔΩΝΑΪ προσηγορίᾳ, οὐχὶ τούτου γεγραμμένου ἐν τῷ τετραγραμμάτῳ. παρὰ δὲ ἕλλησι τῇ ΚΥΡΙΟϹ ἐκφωνεῖται. καὶ ἐν τοῖς ἀκριβέστεροις δὲ τῶν ἀντιγράφων ἑβραίοις χαρακτῆρσι κεῖται τὸ ὄνομα, ἑβραϊκοῖς δὲ οὐ τοῖς νῦν, ἀλλὰ τοῖς ἀρχαιοτάτοις, Selecta in Psalmos, Psalmus II (MPG 12, 1104).

mus[19]. Die in den letzten 60 Jahren gemachten Funde bestätigen die Richtigkeit ihrer Angaben. Eine bisher unveröffentlichte, auf Papyrus geschriebene Übersetzung eines Leviticus-Textes aus Qumrānhöhle 4 gibt den Gottesnamen mit ΙΑΩ wieder[20]. In Papyrus Fuad 266[21] ist der Name inmitten des griechischen Textes in hebräischen Quadratbuchstaben יהוה geschrieben. In einer 1952 in einer Höhle im Wâdî Murabba'at aufgefundenen Lederrolle eines griechischen Zwölfprophetentextes steht der Name unübersetzt in althebräischen Buchstaben.[22] Auf einem Oxyrhynchus Papyrus, der Fragmente aus Gen 2 7 bis 3 8 enthält[23], finden wir ZZ, was der rabbinischen Abbreviatur " entspricht. In den in der Alt-Kairoer Genizah aufgefundenen Palimpsesten mit Überresten von Aquilas Übersetzung der Königsbücher[24] und der Psalmen 90 bis 103[25] ist der Name in unbeholfener Nachahmung althebräischer Buchstaben als ⅎⅎⅎⅎ wiedergegeben. Es scheint, daß der Schreiber des griechischen Textes für die nachträgliche Einsetzung dieser Buchstaben Raum freiließ; an einer Stelle in II Reg 23 24 ist wegen Platzmangels auf der Zeile ΚΥ geschrieben.

Siehe auch: ἔν τισι (sc. ἀντιγράφοις) ... γέγραπται ΧΕΙΡ ΚΥΡΙΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ... πλὴν ἔσθ' ὅτε τὸ ΚΥΡΙΟϹ τάσσεται καὶ ἐπὶ τῶν δούλων κυρίου. ἔνθα οὖν κεῖται τὸ ΚΥΡΙΟϹ ΚΥΡΙΟϹ, χρὴ εἰδέναι, ὅτι τὸ μὲν ἕτερον οἱονεὶ τὸ κύριον ὄνομα καὶ ἄῤῥητόν ἐστι τοῦ θεοῦ. τὸ δὲ λοιπὸν τὸ ΚΥΡΙΟϹ, ἑβραίοις ΑΔΩΝΑΪ, ἐπὶ τοῦ κυρίου τάσσουσιν, ὁτὲ μὲν προφερόμενοι τὴν φωνὴν ἐπὶ τοῦ ἀῤῥήτου ὀνόματος, ὁτὲ δὲ οἱονεὶ ἐπὶ τοῦ κυρίου τῶν δούλων. τὸ οὖν ΑΔΩΝΑΪ ΚΥΡΙΟϹ ... οὐδὲν διαφέρει τοῦ ΚΥΡΙΟϹ, ὡς ἐκδεδώκαμεν. Selecta in Ezechielem 8 1 (MPG 13, 796).

[19] »Nomen Domini tetragrammaton in quibusdam Graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum litteris invenimus«, Praefatio in Libros Samuel et Malachim (MPL 28, 550). »Nonum tetragrammum, quod ἀνεκφώνητον, id est ineffabile, putaverunt et his litteris scribitur: *iod*, *he*, *uau*, *he*, quod quidam non intellegentes propter elementorum similitudinem, cum in Graecis libris reppererint, ΠΙΠΙ legere consueverunt«, Epistula XXV ad Marcellam (CSEL 54, 219).

[20] Mitteilung des Mgr. Patrick W. Skehan beim Zweiten Internationalen Alttestamentlertag im August 1956 in Straßburg.

[21] Ein Fragment mit Deut 31 28—32 7 abgedruckt bei William Gillian Waddell, »The Tetragrammaton in the LXX«, Journal of Theological Studies, o. s. Bd. XLV, S. 158—161, Abbildung zwischen S. 160 und 161.

[22] D. Barthélemy, »Redécouverte d' un chaînon manquant de l'histoire de la Septante«, Revue biblique, Bd. LX, S. 18—29; z. B. im Micha-Text auf S. 20.

[23] The Oxyrhynchus Papyri, Part VII, Edited with Translations and Notes by Arthur Surridge Hunt (London 1910), S. 2. Manchmal, wo der Masoretische Text יהוה אלהים aufweist, wird nur ὁ θεός übersetzt. In Gen 2 7. 18 steht die oben erwähnte Abbreviatur.

[24] Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila. From a Ms. formerly in the Geniza at Cairo, now in the possession of C. Taylor D. D., Master of S. John's College, and S. Schechter M. A., University Reader in Talmudic Literature. Edited by Francis Crawford Burkitt with a preface by Charles Taylor (Cambridge 1897).

[25] Charles Taylor, Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection including a Fragment of the Twenty-Second Psalm according to Origen's Hexapla (Cambridge 1900).

Das Fragment eines ebenfalls in der Kairoer Genizah aufgefundenen Palimpsests des Zweiundzwanzigsten Psalmes in der Hexapla des Origenes[26] gibt in den vv. 20 und 24 bei A, Σ und O' (LXX) die Schreibart יוחוי, in den vv. 27, 28 bei A יוחוי und bei LXX KYPION. Was immer geschrieben wurde, das Wort wurde im Griechischen offenbar κύριος ausgesprochen; gelegentlich steht vor יוחוי ein Buchstabe K mit einem hebräischen ' darüber, was wohl als Behelf für das Lesen des Textes gedacht war[27, 28]. Man muß darum auf der Hut sein, aus der Anwendung eines Artikels vor κύριος in den auf uns gekommenen, von christlich griechischen Schreibern angefertigten Handschriften des ATs Rückschlüsse auf die Übersetzungstechnik der Urheber der Übersetzungen zu ziehen. Die Einflechtung des Artikels wird den Kopisten zugute zu halten sein, die dadurch den Text griechischem Sprachgebrauch anpassen wollten[29, 30]. Ob dieselbe Vorsichtsmaßregel bei Lc 1, 2 anzuwenden ist, darüber möchte ich keine zu bestimmte Meinung äußern. Auch hier enthielt die dem Evangelisten vorliegende griechische Übersetzung der Quelle keinen Artikel vor »יוחוי« oder was sonst im Übersetzungstext geschrieben war; die Einflechtung des Artikels vor das griechisch geschriebene KYPIOC kann dennoch ebensogut durch den Evangelisten selbst wie durch einen späteren Kopisten der Evangelienhandschrift erfolgt sein[31].

Das Hauptaugenmerk ist derjenigen Stelle zuzuwenden, die Dr. Morgenthaler selbst zu Lc 2 11 in Bezug bringt, nämlich Lc 1 43. Warum

---

[26] Siehe Anm. 25.

[27] Davon, daß κύριος gelesen wurde und daß sich diese Aussprache sogar bei palästinensischen Juden eingebürgert hat, zeugt das spätere Palästinensische Targum, das in Ps 97 10 114 7 inmitten des aramäischen Textes das Lehnwort קִירְיס als Übersetzung von יהוה gibt.

[28] Nachträglich ersehe ich aus einem Aufsatz von Pietro Boccaccio, S. J., »I manoscritti del Mar Morto e i nomi di Dio יהוה, אל«, Biblica Bd. XXXII, S. 90—96, daß in einem i. J. 1910 veröffentlichten Fragment der Übersetzung Aquilas — oder Symmachus — des Psalmes 69 der Gottesname ebenfalls in althebräischen Buchstaben geschrieben ist. Das Fragment stammt aus dem 3. oder 4. Jh. n. Chr. Siehe Boccaccio l. c., S. 93, Anm. 1 und 2, und die dort angeführte Literatur.

[29] Erst nach Niederschrift dieser Zeilen konnte ich das Buch des verstorbenen Wilfred Lawrence Knox, The Sources of The Synoptic Gospels, Vol II: St. Luke and St. Matthew (Cambridge 1957) lesen. So aufschlußreich das Buch in mancher Beziehung ist, zieht doch der Verfasser unbegründete Rückschlüsse aus späten christlichen Handschriften des griechischen ATs.

[30] All das, was hier ausgeführt ist, hat Gustaf Hermann Dalman noch vor Bekanntwerden der in Anm. 20—25 genannten Handschriften mit großer Klarheit gesehen und in seinem Buch Studien zur biblischen Theologie, Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte (Berlin 1889) S. 32, 36—38 ausgesprochen.

[31] »The correct Greek usage in i. 6 and 9 (nämlich Verwendung des Artikels vor κύριος als Gottesbezeichnung), which is the rarest in the LXX, is easily understood as an attempt by Luke to correct the usage of his source, abandoned in view of the difficulty of the task.«. W. L. Knox, o. c., S. 40, Fußnote 2.

ist hier — und sonst im Evangelium, wo κύριος für Jesus steht — vor diesem Wort ein Artikel, nicht aber auch in Lc 2 11, wenn auch an dieser Stelle der Evangelist an Jesum gedacht haben soll?

Es sei Herrn Dr. Morgenthaler zugegeben, daß der Fall Lc 2 11 den eingangs erwähnten Fällen des griechischen Textes Threni 4 20 und Ps Sal 17 36 nicht ganz analog ist, da es sich hier nicht um ein mechanisches Kopieren, sondern um bewußte literarische Umgestaltung handelt. Ich halte daran fest, daß die Quelle den Ausdruck משיח יהוה enthielt und daß ein palästinensischer Judenchrist diesen Ausdruck korrekt mit χριστὸς κυρίου wiedergegeben hat (wie immer dies geschrieben gewesen sein möge). Der Sprachbefund im Dritten Evangelium ist der Annahme ungünstig, daß es der Evangelist gewesen sein soll, der dieses χριστὸς κυρίου in die Nominativform χριστὸς κύριος umgewandelt hat. Es ist eher wahrscheinlich, daß diese Formulierung, die sich heute im Evangelium vorfindet, auf einen späteren Abschreiber der Evangelienhandschrift zurückgeht. Dennoch ist es natürlich nicht unmöglich, daß Morgenthaler recht haben sollte, wenn er annimmt, daß der Evangelist und kein anderer als er die Änderung im Text seiner Quelle vorgenommen hat. Die Frage ist von Belang für eine Untersuchung der lukanischen Theologie (bzw. für die Theologie des Kopisten der Evangelienhandschrift), nicht aber für die Erforschung lukanischer Quellenschriften, um die es mir in erster Hinsicht zu tun war[32].

---

[32] Bei der Niederschrift dieser Notiz habe ich sowohl die Tabelle von Ernst v. Dobschütz auf S. 122 seines Aufsatzes »ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ«, ZNW Bd. 30, S. 97—123, wie die von Robert Morgenthaler auf S. 112 seiner »Statistische(n) Beobachtungen am Wortschatz des Neuen Testaments«, Theol. Zeitschrift, Bd. XI, S. 97—114, zu Rate gezogen. Die von beiden Autoren angegebenen Ziffern stimmen nicht überein, was wohl an der Benützung verschiedener Textausgaben liegt.

Untersuchungen über die Häufigkeit des Vorkommens gewisser Wörter in verschiedenen Teilen der Evangelien haben für die Quellenforschung nur untergeordneten Wert. Es muß untersucht werden, welche Bedeutung diesen Worten jeweilig gegeben ist, in welchen Zusammenhängen und Formulierungen sie anzutreffen sind, bei Zeitwörtern mit welchen Präpositionen sie gebraucht werden usw. Ohne diese Auskünfte geben Statistiken ein trügerisches Bild.

In Lc 1, 2 kommt der Ausdruck (ὁ) κύριος insgesamt 28 mal vor. Mit Einbeziehung von 2 11 (indem ich κυρίου lese) wird damit 27 mal ‚Gott' und einmal (1 43) ‚Jesus' gemeint. In Lc 3—24 finde ich κύριος 11 mal für ‚Gott' (siehe Anm. 14 und die bezügliche Stelle oben), wovon bis auf eine einzige Stelle alles alttestamentliche Zitate und Anspielungen sind. v. Dobschütz fand in Lc 3—24 κύριος 40 mal auf Jesus angewendet und 24 mal in profaner Bedeutung. Dieses Verhältnis zeigt, daß ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen dem Sprachgebrauch, bzw. dem Bedeutungsinhalt, des Wortes κύριος in den beiden ersten Kapiteln und dem Rest des Evangeliums. Der Hinweis darauf, daß die beiden ersten Kapitel über Ereignisse berichten, die vor dem öffentlichen Auftreten Jesu lagen, kann diesen Unterschied nicht zur Genüge erklären.

IV.

Lc 2 38 im Verhältnis zu 2 13. 28. 34a

Symeon und Hannah werden in Lc 2 25, bzw. 2 36, recht umständlich eingeführt. Nach 2 38 verschwinden sie aus der Erzählung und es ist von ihnen des weiteren im Evangelium nicht die Rede. Dies mag kein vollgültiger Beweis dafür sein, daß der Bericht, in dem den Personen Symeon und Hannah eine Rolle zukommt, aus einem Traditionskreis oder einem Quellenkreis herstammt, der mit anderen im Lukasevangelium verarbeiteten Stoffen ursprünglich keinen Zusammenhang aufwies, sondern ein Eigendasein hatte. Immerhin legt es diese Annahme nahe.

Es liegt kein Grund vor, die Namen ‚Symeon' und ‚Hannah' für Erfindungen zu halten oder in ihnen nach etymologischen Anspielungen zu suchen. Es hat den Anschein, daß Symeon und Hannah die Namen tatsächlich existierender Personen waren, die offenbar zum Bekanntenkreise der Eltern Jesu gehörten, und deren der palästinensisch-judenchristliche Verarbeiter gedachte, auf den die Zusammenstellung des in Lc 1, 2 benutzten Quellenmaterials und die Anordnung dieser Stoffe zurückzuführen ist[33]. Um Symeon und Hannah zu ehren, legte dieser Redaktor ihnen beiden hymnische Äußerungen in den Mund, von denen der Lukastext die des Symeon fragmentarisch und die der Hannah überhaupt nicht erhalten hat.

In ausführlichster Breite werden wir in Lc 2 36. 37 über die ehelichen und nachehelichen Lebensumstände der Hannah informiert. Nach dieser gewichtigen Einleitung erwartet man notwendigerweise, mehr über Hannah — oder richtiger, etwas von Hannah — zu hören. Aber es kommt anders. Die Erzählung bricht in v. 38 ab und von Hannah erfährt der Leser in der Folge nichts mehr. So wie sie heute in Lc 2 36-38 dasteht, hat die ganze Einleitung (denn es ist eine Einleitung) keinen Sinn. In der ganzen Perikope sagt Hannah nicht ein einziges Wort — was für eine Prophetin zumindest sehr ungewöhnlich ist[34].

Es läßt sich noch heute aus dem Wortlaut des v. 38 schließen, daß sich in der Quelle an die Einleitung der vv. 36-38 eine hymnische Äußerung im Munde Hannahs anschloß, die der Evangelist aus irgendwelchen Gründen fortgelassen hat. Es heißt da καὶ . . . ἐπιστᾶσα[35] ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ. . . In diesen Worten erkennen wir mehr oder weniger dieselbe Wendung, die wir in Lc 2 13, in 2 28 und in 2 34a vor uns hatten, wo sich überall an die Einleitungsformel eine Aussage anschloß. Es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß in der dem Evangelisten vorgelegenen Quellenschrift nach den Worten ἐλάλει περὶ αὐτοῦ eine in direkter Rede gehaltene Mitteilung erfolgte. Der *Nazarene adapter*, dessen Formulierung wir in Lc 2 38 ebenso wie in 2 13. 28. 34a vor uns haben, hat auch

---

[33] Dem Lukasevangelisten lag diese Kompilation bereits in griechischer Übersetzung vor. Siehe Anm. 7 oben.

[34] Act 21 9 ist kein Beweis für das Gegenteil. Von den Töchtern des Philippus ist nur beiläufig die Rede und wir erfahren nicht einmal ihre Namen. Hannah dagegen steht von Lc 2 36 bis 2 38 im Mittelpunkt der Erzählung.

[35] Vgl. Lc 2 9: καὶ α. κ. ἐπέστη . . .

Hannah etwas sagen oder vielmehr singen lassen, wie er dies den englischen Chor in 2 14 und Symeon in 2 29-32. 34 b-35 tun ließ.

Die Unterbrechung des Erzählungsflusses in v. 38 läßt deutlich erkennen, daß der Evangelist eine schriftliche Quelle vor sich hatte, der er zwar, soweit er sie übernahm, mit großer Genauigkeit folgte, aus der er jedoch einiges fortgelassen hat.

Höhlenmenschen*

Von Privatdozent Dr. Dr. **Ernst Bammel**
([13b] Erlangen, Kochstr. 6)

Herm. Strathmann zum fünfundsiebzigsten Geburtstag

Im Zusammenhang mit Erörterungen über die Datierung der Qumran-Funde ist in den letzten Jahren mehrfach auf Kirkisanis Bericht über einen Bücherfund in »der« Höhle hingewiesen worden. Man hat auch einige parallele Testimonien zitiert, ohne freilich die von Kirkisani gemeinte Bewegung als Gesamterscheinung zu würdigen. Wir versuchen, zwischen islamischen und karäischen Quellen unterscheidend, eine Bestandsaufnahme zu machen, der die historische Einordnung folgt.

Die auf die älteste islamische Quelle, Al Warrāq[1] (gest. 909) zurückgehende Erwähnung der bei Kirkisani (Qirqisani) angeführten Gruppe ist in der Chronologie Al Birunis (gest. 1048) enthalten[2]. Gemäß seinem Thema befaßt er sich im wesentlichen mit dem Kalender der Maghriba[3], dessen Charakteristik der Beginn des Jahres bei Vollmond und das Feiern von Passa und Neujahr an einem Mittwoch sind[4]. Er fügt hinzu, daß sie die Passavorschriften nur für in Palästina lebende Juden als verbindlich ansehen. Biruni schildert

---

* Der Verf. durfte, was er in Dankbarkeit erwähnt, Einzelfragen mit Frl. S. Hönigsberg-Oxford u. Hrn. Prof. Chaim Rabin-Jerusalem besprechen.

[1] Über ihn Enc. Isl. IV, 1218.

[2] ed. Ed. Sachau (1878) S. 284; vgl. Sachau, The Chronology of Ancient Nations (1879) S. 278. Über den hohen Wert und die Zuverlässigkeit seines Berichts s. M. Schreiner REJ 12 (1886) S. 258ff.

[3] In der Handschrift R (über sie s. Sachaus Einleitung S. LIVf) die Variante maqāriba.

[4] R. de Vaux, Rev. Bibl. 1950 S. 426 hat, S. Poznanski in REJ 50 (1905) S. 18 folgend, auf die Verwandtschaft dieser Rechnung mit derjenigen des Jubiläenbuches hingewiesen. Diese unterscheidet sich aber von der Birunischen, die ihrerseits nicht ganz klar und von Schreiner S. 260 als curieux bezeichnet ist, darin, daß a) die Berechnung vom Neumond ausgeht und b) der Jahresanfang nicht mit einer bestimmten Mondkonstellation zu koinzidieren hat.

noch zwei weitere jüdische Sekten, die millenarii und die Ananiten; mit ihnen meint er, in seine Gegenwart hineinreichende Tendenzen der Judenheit zu schildern.

Der älteste als solcher erhaltene Bericht über eine Maghrebiya genannte Sekte findet sich in Al Maqdisis 966 n. Chr. verfaßtem »Buch der Schöpfung und Entwicklung«[5]. Er steht innerhalb eines Kataloges jüdischer Sekten, der 13 Namen umfaßt und spricht davon, daß die Sektierer am Sabbat den Antritt einer Reise und das Abkochen eines Topfes gestatten[6]. Die Schilderung, die, wie auch die anderen Skizzen Maqdisis keine tiefere, über den Rahmen des folkloristischen Interesses der arabischen Erzählungsliteratur hinausgehende Kenntnis verrät, zeigt nur, daß in der Sekte eine Tendenz zur Erleichterung der (oder auch spezieller[7]) Sabbatvorschriften wirksam war. Vielleicht darf man, da auch von einer Palästinier genannten Gruppe die Rede ist, annehmen, daß die Sekte ihren Schwerpunkt nicht (mehr) im jüdischen Stammlande hatte und —fast alle der genannten Sekten sind bekannte[8] und in islamischer Zeit[9] entstandene Erscheinungen — der Zeit des Verfassers nicht fern stand. Maqdisis Angaben sind im Auszug von Al Makrisi (gest. 1442) übernommen worden. So erwähnt er in der Sektenliste die Maghrebiya, um sie aber in der Einzelbeschreibung merkwürdigerweise zu übergehen[10]. Bemerkenswert an der Erwähnung ist, daß sie in einem gegenwartsbezogenen Rahmen erfolgt[11].

---

[5] Zur Verfasserschaft Maqdisis s. M. Cl. Huart in Bd. III S. Vf. der Ausgabe.

[6] Arab. und franz. Text je S. 34.

[7] Die Beurteilung von Beobachtungen zu halachischen Einzelheiten ist vom Standort des Übermittlers abhängig. Daher ergeben sich für die jeweils durch Informatoren beeinflußten islamischen Berichte verschiedene Auslegungsmöglichkeiten.

[8] Mit Ausnahme der Charistanijja und Iraqiten.

[9] Von den Samaritanern abgesehen.

[10] Bei Silv. de Sacy, Chrestomathie arabique I (1826) arab. S. 116, franz. S. 307. — Maqdisi wird von Makrisi weder hier noch anderwärts zitiert (s. die Liste bei A. R. Guest, JRAS [1902] S. 108ff.). — De Sacy I, 359 leitet die Bezeichnung von maghāriba ab: Juifs d'Afrique. Und in der Tat ist dieses Wort als Bezeichnung einer Gruppe recht geläufig; so z. B. erscheinen in einem hebr. Dokument des 11. Jh. die מערבים (J. Mann, Texts and Studies I [1931] S. 369 oben. — Sind es Angehörige der bei Dubnow III, 507f. beschriebenen Gemeinde?), und bei Masudi werden die Maghrébiens, les hommes de Ferganah et . . . erwähnt (Übers. v. Cara de Vaux 1897 S. 470). — Aber da die Verschreibung von y zu b auch bei Biruni und Schahrastani erfolgt ist, wird man mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß in Makrisis Vorlage dieselbe Gruppe gemeint ist. Damit würde auch das Vakuum bei Makrisi eine Erklärung finden: da er in seiner Umgebung nichts von der Sekte (die schon er im Sinne von Westländer verstand) erfuhr, ließ er sie bei der Einzelbeschreibung aus.

[11] S. die Überschrift S. 104 bzw. 297; unserer Stelle vorauf geht die Schilderung der sieben alten bzw. der bei Josephus/Josippon genannten Sekten.

Asch Schahrastani berichtet in seiner Geschichte der Religionsparteien (1127 geschr.) von den Makariba[12] [13], die er aufs engste mit den Jodaanija zusammenfaßt, wenn er nicht sogar beide Bezeichnungen für Wechselbegriffe hält (dafür spricht, daß die ersteren, anders als die im gleichen Kapitel erwähnten Muschkanija, ohne Einleitungsformel beschrieben werden). Über die Jodaanija weiß er, daß sie asketische Züge ausbildeten, besondere Prinzipien der Schriftinterpretation entwickelten, dem Indeterminismus huldigten und ihr Gründer die professio des Werbers (a‹-dā'ī)[14] hoch schätzte. Von den Makariba wird nur über einen Teil, eine firqat, eine Aussage gemacht; für diese ist bezeichnend eine scharfe Ablehnung des Anthropomorphismus und eine entsprechende Entwicklung der Angelologie. Nach einer von Schahrastani ohne Stellungnahme wiedergegebenen Ansicht hat Benjamin von Nehawend auf sie eingewirkt, sei es, daß er ihre Lehre inauguriert hat, sei es, daß er an der Profilierung ihrer Theologie beteiligt war[15]. Wenn er im selben Zusammenhang Arius und die 400 Jahre vor diesem der Enthaltsamkeit und eines einfachen Lebens sich befleißigenden Leute erwähnt, so dürfte damit eine sachliche Verwandtschaft, nicht aber ein genealogisches Verhältnis angenommen sein[16]; wie Schahrastani überhaupt gerne am Ende des Abschnitts Hinweise auf verwandte Erscheinungen gibt[17].

Schahrastani erklärt in seinem fünften Vorwort, daß er unter den nichtislamischen nur die hauptsächlichen Sekten behandeln werde[18], wobei er eine Auswahl je nach der Verbreitung und prinzipiellen Bedeutung der Erscheinung zu geben ankündigt. Dementsprechend schildert er, obwohl er die Existenz von »71«[19] jüdischen Sekten annimmt, nur deren vier. Die drei anderen (neben den Makariba) haben sicherlich noch in die Zeit seines Gewährsmannes hineingeragt[20]. Man wird — nach dem Bericht — darum dasselbe für die

[12] Cureton S. 169; ed. Kairo (1935) S. 373; Haarbrücker I, 256. — In einer Handschrift kommt auch die Lesart Makarija vor; s. de Sacy I, 362. — Schahrastanis Bericht ist von Ibn Ḥazm übernommen.

[13] Ad. Jellinek hatte die Bezeichnung seinerzeit von מעשה מרכבה ableiten wollen (Der Orient 1851 Sp. 410).

[14] = one who invites to obey a right or wrong religion (Lane I, 885).

[15] saḥeb bezeichnet beides, Urheber und Beteiligter; der Kontext spricht eher für die zweite Möglichkeit. Vgl. auch Grätz V (4. Aufl.) S. 511 A. 1.

[16] Es ist kein eindeutiger Rückbezug zum Vorangehenden gegeben; anders de Vaux S. 422, vgl. 423 (Poznanski folgend).

[17] So auch wieder ganz am Schluß desselben Kapitels (und am Ende der dem Christentum gewidmeten Abschnitte).

[18] Cureton S. 24; Haarbrücker S. 31; vgl. S. 167 bzw. 253.

[19] Im Christentum 72, im Islam 73; sonst figurieren meistens die Zahlen 70, 71 und 72.

[20] Es ist das klar bzgl. der Ananiten und Samaritaner. Für die Anhänger Abu Isas s. Kirkisani 1, 18 Ende.

Makariba anzunehmen haben, um so mehr, als Schahrastani an der Stelle seines Berichts, wo er weit zurückgreift, keine Namen nennt[21].

In der islamischen Überlieferung[22] werden so zwei Typen sichtbar. Man gedenkt der Sekte entweder in einem auf möglichste Vollständigkeit bedachten Sektenkatalog oder aber in einer entsprechend der Wichtigkeit oder nach Spezialgesichtspunkten angelegten Auswahldarstellung. Beide gehen auf entsprechende Überlieferungsstränge zurück. Nicht nur Biruni, auch Schahrastani schöpft aus Warraq[23], während Maqdisi, dessen Vordermann nicht erkennbar ist[24], von Makrisi ausgeschrieben wurde. Es ist dabei bezeichnend, daß die charakteristischen Aussagen nicht in der Katalogliteratur, sondern in der auswählenden Historiographie enthalten sind.

Auf der karäischen Seite ist der erste Berichterstatter Kirkisani[25], mindestens teilweise[26] auf Al Muqammiṣ beruhend[27]. Er berichtet im Überblick zu Beginn seines Sektenpanoramas nur von dem mit der Bezeichnung der Sekte im Zusammenhang stehenden Bücherfund in »der« Höhle[28], um in der Einzelbesprechung der Sekten sich über die Kalenderberechnung der Maghariya = Höhlenleute[29] und ihren

[21] Die Stelle dürfte auf die Essener zu beziehen sein. Aber weder sie noch die Sadduzäer und Boethusäer werden von Sch. erwähnt. Dasselbe gilt für die frühkirchlichen Häresien.

[22] Recht unwahrscheinlich ist es, daß die von Schahrastani erwähnte islamische Sekte der Mughiriya (wie durch Abulfeda ed. H. L. Fleischer S. 160 nahegelegt werden könnte) damit in Verbindung zu bringen ist. Allerdings werden als deren Kennzeichen ganz verschiedene Dinge, eine politische Theorie über das Imanat (bei den Kurzbeschreibungen der Sekte wird nur sie erwähnt; s. K. Ch. Seelye S. 29. 36.63) und die theologische Vorstellung über die Korporalität Gottes (wenn auch der islamische Polemiker Al Baghadi sie mit anderen islamischen Sekten zusammenfaßt, so zeigt doch die Einzelbeschreibung, daß sie die einzige Sekte mit einer wirklich anthropomorphen Theologie sind) angegeben. So sind möglicherweise zwei verschiedene Sekten zusammengeflossen — darf man das mit den bei Al Baghadi geschilderten beiden Etappen der Sektengeschichte (s. Halin S. 50) in Verbindung bringen? — die aber trotz des ähnlichen Namens (Wechsel von a zu i durch Pluralbildung) mit der jüdischen Sekte nichts zu tun gehabt haben dürften.

[23] Warraq scheint keinen Sektenkatalog überliefert zu haben; denn Biruni kann sich seiner Autorität für eine der beiden von ihm geschilderten jüdischen Sekten nicht bedienen.

[24] Vgl. den Hinweis Huart I, 134.

[25] 1, 2, 8 (ed. Nemoy S. 12).

[26] W. Bacher, J. Q. R. 1894/95 S. 702 vermutet, daß M. auch dort, wo er nicht angeführt ist, Quelle für dieses Kapitel war.

[27] Er erwähnt ihn im Sektenkapitel fünfmal (sonst nicht). Ein eigentliches Zitat liegt hier nicht vor, wie der Vergleich mit der Formulierung am Ende von 1, 8 (Nemoy S. 46) zeigt. Das schließt eine Abhängigkeit in allem Wesentlichen des Inhalts nicht aus.

[28] Diese Lesart ist gegenüber der von Nemoy im Text gebotenen vorzuziehen (Hinweis d. Hrn. Prof. Kahle).

[29] Noch Grätz hatte den Namen als unklar bezeichnet (V^1, 518).

Gegensatz zum Anthropomorphismus zu verbreiten[30]. Der Bericht selbst scheint es offen zu lassen, wer die Maghariya waren, die Leute, die die Bücher schrieben oder diejenigen, die sie fanden.

Der karäische Theologe gedenkt der Gruppe in seiner chronologisch aufgebauten Sektengeschichte zwischen den Sadduzäern und Jesus. Daraus hat man die Folgerung gezogen, daß die Sekte in vorjesuanischer Zeit entstanden sein müsse, es sich also um die Verfasser der Schriften handele. So hat man die zweite Möglichkeit garnicht in Erwägung gezogen. Aber Kirkisani verwendet bei diesem Bericht eine von den übrigen ganz verschiedene Einführungsformel: wa-ṣahara qawla liqawmin yuqālu lahum al-maghāriya[31]. Er will nur die Lehre der Sekte als in vorchristlicher Zeit aufgekommen ansehen. Das macht es wahrscheinlich, daß er die Entstehung der Sekte selbst mit dem Fund in Verbindung bringt[32].

Mit Kirkisanis Bericht berührt sich derjenige Hadassis[33]. Die Zusammengehörigkeit zeigt sich nicht nur in der Aufzählung von drei gleichlautenden Charakteristika: Ablehnung des Anthropomorphismus, Erklärung der Schrift nach ihrem wörtlichen Sinne und Betonung der Verwandtschaft mit der Angelologie Benjamins, sondern ebenso in der Bezugnahme auf Muqammis auch bei Hadassi. Man hat darum der Hadassi-Stelle allen selbständigen Wert abgesprochen[34]. Da der Bericht aber nicht direkt aus Kirkisani entnommen ist[35], sondern wie dieser auf Muqammis zurückgeht, stellt er eine Kontrolle Kirkisanis dar. Hadassi weicht insofern ab, als er auch den Bericht über die Maghariten direkt auf Muqammis zurückführt und ihre Lehre derjenigen der Sadduzäer subsummiert. In beidem scheint er Muqammis näher zu stehen. Anderseits gedenkt er weder des Kalenders noch auch der Höhlenfunde. Von den letzteren spricht Kirkisani außerhalb seines Detailberichts; diese seine Nachricht dürfte darum nicht aus der Muqammistradition stammen[36]. Um so auffallender wird nun, daß Hadassi noch an einer anderen Stelle seines Sektenverzeichnisses von Höhlenmenschen spricht. Ihnen wird eine Kalenderspezialität und eine anthropomorphe Theologie zugeschrieben.

---

[30] Ed. Nemoy S. 42.

[31] Sonst wa-ṣahara baʿad ṣuhūr . . .o. ä.

[32] Dagegen spricht nicht 1, 18, 2 (Nemoy S. 59), da Kirkisani es sich angelegen sein läßt, über den derzeitigen Stand der Sekten zu referieren.

[33] Siehe S. 83.

[34] Poznanski, REJ 50 (1905), S. 15; danach de Vaux S. 422.

[35] So fälschlich de Vaux a. a. O., der eine Äußerung Poznanskis verschärft. — I. Fürst, Der Orient, LitBl. 1847, Sp. 648 vermutet, daß Muqammiṣ ein כתאב אלמלל oder ein ספר הדתות schrieb, das Hadassi vorlag.

[36] Diese dürfte danach, ohne der Höhlenfunde zu gedenken, eine Verwandtschaft mit den Sadduzäern konstatiert haben.

Von Hadassis אשכל הכפר liegt nur ein 1836 in Eupatoria/גוזלוו im Zuge der karäischen Renaissancebemühungen veranstalteter Druck vor. Eine kritische Ausgabe fehlt[37]. Die Edition beruht auf einer Handschrift, die zwar relativ vollständig ist, aber nur einen Traditionsstrang wiedergibt. An Handschriften wurden eingesehen: Cod. Oxf. Opp. Add. Quo. 137 (E), Cod. Oxf. Mich. 362 (M)[38], Cod. Oxf. Heb.e 1 (0), Cod. Wien M 443 (W)[39], Cod. Leiden Warn. 17 (L)[40], Cod. London Or. 1100 (F)[41], Cod. Coll. Adler Neu York (Jew. Theol. Seminary) (A)[42]. Der Text — § 97 — lautet nach dem Druck:

טענת ספור דת אל״ גדייה[a]
והם אנשי הסערות : לוקחים ראשי החדשי׳ באגן הירח
במלאת אגנו לאורות : ומשימים דמות לבורא
ואומרים פירושים מהתלות[b] מכוערות[c] אשר לא
בתורתך :

a) גָאדְיָה L; אַלְגַמְרִיאָה W; גַאדְיָה EOFA; גַאדְיָה M
b) מהחלות F (Lesung nicht ganz sicher) c) מבוארות MEOFA; Text LW

Zu a): Die Lesart W stellt eine Verballhornung dar. LM stimmen mit dem Druck überein, repräsentieren also einhellig den taurisch-byzantinischen Typus (zur Klassifizierung s. P. L. Frankl, MGWJ 1883, S. 410f.). EOFA scheinen verschiedenen, allerdings jeweils orientalischen Überlieferungssträngen anzugehören; außerdem ist die von ihnen repräsentierte Lesart die lectio difficilior. So wird man, wenn auch gadja einen einigermaßen möglichen Sinn gibt[43], sich für EOFA zu entscheiden haben und sicherlich nicht eine Konjektur: מגאריה, wie sie anscheinend schon Dan. Chwolson (so M. Steinschneider, Berliner Katalog II, 52) vorgenommen hat, für nötig erachten müssen. — Bezeichnend ist, daß fast dieselbe Textgruppe bei c) übereinstimmt.

Die sich mit Kirkisanis Bericht berührende Stelle in § 98 lautet:

וספר גם בעד אל מגאריה[a] בחלוף זה לאלהיך : קשורם כי לאהם[b]
מוסיפי׳ בדמיון[c] כי אם בספור[d] התורה אשר ספרה כפשוטי[e] מפר שי׳
ומבררי׳ בנורא ועליון : ועוד אומרי׳ כי הם ספורי׳ למקצת
המלאכי׳ ומהם הוא המלאך אשר ברא את העול׳ כמאמר בנימין[f]
אל״ האנודי[g] וכלל המלאכי׳ הנראי׳ בעיניך צדקת צדוקים זה היא

---

[37] Auf ihre Notwendigkeit hat neuerdings A. Scheiber, REJ 108 (1948), S. 41 hingewiesen.

[38] Über sie siehe Der Orient, LitBl 1840, Sp. 801f.

[39] Siehe A. Krafft u. S. Deutsch, Die handschriftl. Werke d. KK. Hofbibliothek zu Wien, II. Cod. Hebr. (1847), S. 63—67; A. Schwarz, Die hebr. Handschriften d. Nationalbibl. Wien (1925), Nr. 130, S. 138f.

[40] Siehe M. Steinschneider, Catalogus S. 48.

[41] Siehe Steinschneider, in המוכיר. Hebr. Bibliographie 1871, S. 9 (Wiederabdruck in Steinschneider, Verz. karaitischer u. anderer hebr. Handschr., Berlin 1872); Brit. Mus. Cat. II, S. 183f.

[42] Siehe Cat. of Hebr. MSS in the Collection E. N. Adler (Cambridge 1921), S. 63, Nr. 1650.

[43] Von gadda = abschneiden; vgl. Wehr 103; Freytag I, 256; v. Biberstein-Kazimirski I, 268. Wäre es allenfalls im Sinne von »Puristen« zu verstehen?

a) מגארים F (ר infolge Textverstümmelung nicht ganz deutlich, aber näherliegend denn ד); מגאדים AOEM; Text WL. — Mordechai גאריה (ed. Wolf S. 24) woher? b) Umstellung FAOEM c) בדמיון FA d) בספורי FAOLWEM e) בפשוטו A; כפשיטו W f) בנימן A g) חונדי F; אונודי (erstes ו nicht sicher) A; אוונרי W.

Man kann den Tatbestand damit erklären, daß man einen Irrtum Kirkisanis annimmt; er hätte dann die Höhlenfunde irrtümlich mit den Magharija zusammengebracht. Dafür spricht, daß er die Lächerlichkeit ihrer Bücher behauptet wie Hadassi die Ungereimtheit (d. h. allegorische Methode) der Lehre der Nadja. Aber der Name der Sekte, der nicht erst von Kirkisani erfunden sein kann, ist eine Gegeninstanz. Da Kirkisani sich zudem über die Funde verbreitet und der frühere Berichterstatter ist, wird man sich, ist seine Bezeichnung der Sekte die richtige, ungerne in dieser Richtung entscheiden. Die umgekehrte Lösung scheint viel näher zu liegen[44], so daß dann die Nadjiten an sich nichts mit den Höhlenfunden zu tun hätten. Dagegen spricht die Bezeichnung der Sekte, die in merkwürdiger Weise mit der Behauptung Schahrastanis, daß der Gründer der von ihm beschriebenen Bewegung eine Theologie des Werbers verkündigte, übereinstimmt[45]. Es wird sich also um eine mit der bei Schahrastani und Kirkisani — daß deren Berichte sich auf einander beziehen, ist fraglos — erwähnten Sekte verwandte Erscheinung handeln[46]. Da anderseits bei Hadassi nicht die Tendenz einer künstlichen Dissimilierung erkennbar ist[47], bleibt wenig anderes übrig,

---

[44] Poznanski a. a. O. S. 14 scheint sie vorauszusetzen. Denn er übernimmt ohne Zögern einzelne Phrasen der ersten Hadassistelle (wobei er die Anthropomorphismusphrase mißversteht) zur Ausfüllung der anderen Passage. — Seine Annahme, daß Hadassi Kirkisani statt Muqammiṣ zitiere, ist durch den von ihm beigebrachten »Übersetzungsfehler« nicht bewiesen. Und Hadassi, der auch in seinem Samaritanerkapitel Muqammiṣ zitiert — anders als Kirkisani — bringt diesem gegenüber die reichere und anscheinend historisch getreuere Fassung.

[45] nadā = rufen. — Eschkol ist zwar 21 Jahre nach Kirkisanis Werk geschrieben, verrät aber keine Kenntnis desselben.

[46] Die Anhänger Abu Isas, die nach Schahrastani auch den topos des Werbers kannten, werden von Hadassi besonders behandelt.

[47] Sein Sektenkatalog umfaßt 20 Namen, von denen aber mindestens die drei ersteren mit dem Judentum wenig oder nichts zu tun haben. Kirkisanis Darstellung hat 17 Teile, jedoch sind drei als nur die Vorgeschichte des Karäertums aufhellend (Nr. 1, 3, 8) und die Jesusstelle auszuschalten. Nur acht der bei ihm geschilderten Sekten kehren bei Hadassi wieder (ebenso wie auch der den Schahrastani ausschreibende Abulfeda, dessen Sektenmaterial reduzierend übernimmt und anderseits Ahron b. Alia, der Hadassi kennt, stark sichtet; s. ed. Fr. Delitzsch § 83, 86f., 96). Das ist um so auffallender, als Hadassi anscheinend Kirkisani gekannt hat (s. Pinsker, Lickute Kadmoniot 1860, I, 169, Z. 39 und W. Bacher, JQR VII, 1894, S. 688). Er läßt alle Absplitterungen und spezifischen Ausgestaltungen des Karäertums aus (Anan, Benjamin, Al Tiflisi, Malik, Al Qumisi, Mischawajiten) und führt dafür andere Sekten ein,

als der Stelle die Qualität eines eigenen Testimoniums zuzuweisen[48] (das seinerseits mit dem in der ersten Kirkisanistelle erwähnten verwandt ist) und dann beide Stellen als in je eigener Weise auf die Höhlenfunde zurückgehend anzusehen.

Beide Stränge der Tradition sind unabhängig voneinander. Weder haben die jüdischen Gewährsmänner die islamischen Schriftsteller gekannt — die Annahme A. Harkavys, daß Kirkisani Al Warraq gelesen habe, scheint sich nicht zu bewahrheiten[49] — noch haben wir Anzeichen für die umgekehrte Sachlage. Die Berichte sind sehr verschieden, verzahnen sich aber an einigen Punkten derart, daß ihre Bezogenheit aufeinander außer Frage steht.

Beide machen eine gewisse Variabilität der Sekte deutlich und fordern so dazu auf, die verschiedenen Nachrichten einzuordnen statt sie teilweise über Bord zu werfen.

Auch wenn man das Modeinteresse der Zeit dafür kennt, fällt es auf, daß die Ablehnung des Anthropomorphismus einen so breiten Raum in der Beschreibung der Maghariten einnimmt. Um so mehr, wenn man die Befürwortung anthropomorpher Vorstellungen bei den Nadjiten damit vergleicht. Man wird darum anzunehmen haben, daß dieser Gegenstand den Streitpunkt bezeichnet, über den sich beide entzweit haben, der dem Außenstehenden besonders in die Augen stach und durch den Gegensatz in zunehmendem Maße auch das Leben der Gemeinde bestimmt hat. Schahrastanis Beschreibung bestätigt diese These.

Nadja scheint dann die Selbstbezeichnung des radikaleren (?) Flügels der Sekte gewesen zu sein. Wie der andere sich selbst nannte, wissen wir nicht[50]. Für beide charakteristisch ist das Ausgehen des Kalenders vom Vollmond[51], [52]. Diese Einteilung des Jahres, die wie

---

soweit in ihrer Lehre ihm ein interessantes Prinzip erkennbar erscheint. Dabei ist weder die Absicht wirksam, die Sekten auf eine große Zahl zu bringen noch die Leser mit antiquaria zu füttern (so fehlen auch die Hilleliten und Schammaiten Kirkisanis).

[48] Vgl. Kirkisanis Bemerkung über seine Quellenbenutzung 1, 1 Ende.

[49] Siehe W. Bacher, JQR VII, S. 705. — Die Konjektur Harkavys ist von Nemoy weder in seine Ausgabe noch in seine Übersetzung aufgenommen worden.

[50] »Höhlenleute« dürfte Spitzname sein.

[51] Nemoy übersetzt nach dem Vorgang von Is. Brodé (Jew. Enc. 8, 254): by the appearance of the new moon (HUCA VII, 363), und in der Tat kann die Stelle u. U. so aufgefaßt werden. Aber bei der Einzelbesprechung des Kalenderwesens der Sekte ist eindeutig vom Monatsbeginn, wenn der Mond sein Maximum erreicht hat, bei Eintritt des Vollmondes (abdara; badar »the moon in its fourteenth night« s. Lane I, 165) die Rede (Text Nemoy IV, 716f.) und die nachfolgende Widerlegung, in der Kirkisani bestreitet, daß der Mond von Gott als »voll« geschaffen wurde (Nemoy 797), beseitigt jeden Zweifel.

[52] Möglicherweise ist dieselbe Gruppe auch bei Jefet b. Ali und Jeschua b. Jehuda erwähnt; s. Poznanski in REJ 50 (1905), S. 19.

die Anansche von der Beobachtung ausgeht[53], ist dann (von einem Teil?) zu einem System ausgebaut worden[54]. Von beiden hören wir, daß sie eine befremdliche Gesetzesauslegung trieben. Sie führte, wie die islamischen Autoren übereinstimmend berichten, zu Veränderungen der Toravorschriften, der Außerkraftsetzung der Feste für die nicht in Palästina Wohnenden (Biruni), einer erleichternden Abwendung von anderswo gültigen Sabbatvorschriften (Makdisi). Ein anderer Strang dieser Interpretationskunst wird zur allegorischen Schriftauslegung geleitet haben. Es ist wahrscheinlich, daß mit diesen Veränderungen eine gewisse geographische Aufspaltung oder Verlagerung Hand in Hand ging. Die Interpretation im einzelnen ist erschwert dadurch, daß nicht sicher ist, von welchem Standort her die Beobachtungen gemacht und die Urteile gefällt sind. So z. B. wäre es nicht unmöglich, daß der Eifer gegen die Feste sich nur auf den zweiten Tag bezieht[55]. Da aber Gruppen, die die Festtage schlechthin abschaffen, aus derselben Zeit bezeugt sind, wird man eher in dieser Richtung zu verstehen haben und dann auch die Sabbatvorschrift im Sinne einer gewissen Sabbaterleichterung[56] aufzufassen geneigt sein.

---

[53] Siehe Biruni a. a. O. und Makrisi (de Sacy I, 301; vgl. 287, 312); ebenso Sahl b. Mazliach (bei Poznanski, Karaite Literary Opponents S. 39) und Ahron b. Elia in seinem ס׳ המזות (nach Jost, Isr. Annalen [1839] S. 138f.) und noch — wenig verändert — im 1434 niedergeschriebenen Traktat Samuel b. Moses über die Neulichtbeobachtung und den Jahresbeginn bei den Karäern (ed. F. Kauffmann [1903] S. 9f. bzw. 14f.; vgl. dazu F. K. Ginzel, Handbuch der . . . Chronologie II, 82). An beiden Kardinalpunkten der ananitischen Chronologie ergaben sich bald Differenzen. Masudi weiß von einer verschiedenen Passa- bzw. Nisanansetzung (Carra de Vaux S. 292; vgl. Kirkisani I, 19) zu berichten. Und aus den von Z.Ankori, PAAJR 1955, S. 29f. mitgeteilten Stellen ergibt sich, daß in den karäischen Gemeinden Babyloniens sich Widerstände gegen den von der Reife des Getreides in Palästina abhängigen Schaltritus erhoben, und zwar schon im 10. Jh. (was bestätigt wird durch Kirkisanis Bemerkung über die Fixierung des Nisan entsprechend dem Eintritt der Reife in Bagdad durch gewisse Karäer dortselbst). Über die praktischen Probleme, die sich aus dem karäischen Ritus ergaben, s. Ankori a. a. O. S. 26, 32ff. Für die Intensität der Diskussion um den Monatsbeginn ist bezeichnend die Anweisung schon Meswi al Okbaris: »alle Münzen sind falsch; haltet euch drum an das schlechte Geld, das ihr habt« (Kirkisani 1, 17); und ebenso der usus der millenarii, nur noch den Sabbat zu halten, bis sie durch einen Propheten über die richtige Chronologie der Festtage belehrt würden (Biruni a. a. O.; Schahrastani Haarbrücker S. 258; Abulfath ed. Vilmar S. LXXII). — Bei Benjamin findet sich — charakteristischerweise — ein Übergang zur Monatsberechnung (Kirkisani 1, 14): nur der Beginn von Nisan und Tischri sind durch Beobachtung festzustellen.

[54] Vgl. Biruni a. a. O. Dabei muß dann der Monatsbeginn nach Beobachtung aufgegeben worden sein.

[55] Anan schaffte die zweiten Feiertage ab; s. J. Fürst I, 47.

[56] Anders die (oder einige) Ananiten, die selbst das Verlassen des Hauses am Sabbate fast unmöglich machten (Kirkisani 1, 19) und das Verbot Anans selbst, für

Harkavy hatte im Kommentar zu seiner Kirkisaniedition die Sekte mit den Essenern in Verbindung gebracht und sie als deren therapeutischen Zweig angesehen[57]. Poznanski erhob seinerzeit dagegen Einspruch und hielt es für möglich, daß die Existenz der Sekte nur aus einigen pseudepigraphen Büchern, die die Legende in einer Höhle gefunden sein ließ, abgeleitet worden sei[58]; er stand also dem Bericht, soweit er von der Sekte und dem Funde (und nicht von Philo!) handelt, mit Mißtrauen gegenüber. Isr. Lévy hat gegen die Fortexistenz der Essener (die spezifische Höhlentheorie teilt auch er nicht) das Fehlen aller Nachrichten über sie in späterer Zeit geltend gemacht[59]. De Vaux hat neuerdings sich der Harkavyschen These wieder weitgehend angenähert[60] und andere sind ihm darin gefolgt[61]. Die alte These wird in dieser Form durch den Kontext nicht bestätigt; zuviel spricht dafür, daß die Sekte in späterer Zeit existiert und, verstehen wir Kirkisani recht, da erst ihren Anfang genommen hat. Sie ist aber auch nicht ganz von der Hand zu weisen, dann nämlich, wenn man die Frage nach den Maghariten ausdehnt auf den Kreis oder die Sekte, der die Texte selbst entstammen.

De Vaux hat die Maghariten speziell mit den Qumranleuten identifiziert[62]. Die Entdeckung von Handschriften in Höhlen ist, wenn auch bisweilen fingiert[63], eine seltene und große Aufmerksamkeit erregende Sache gewesen[64], so daß die Wahrscheinlichkeit dafür, daß es sich um dieselbe Höhle handelt, von der der syrische Patriarch bald nach 800 berichtet, nicht ganz gering ist. Der archäologische Befund legt es anderseits nahe, diese Höhle mit 1 Q zu identifi-

---

den Sabbat fertig gekochte Speisen im Ofen zu lassen. Bei Benjamin ist wieder eine Auflockerung dieses Rigorismus festzustellen (s. Dubnow III, 464).

[57] Nach dem Bericht von W. Bacher, JQR VII (1894), S. 482 und S. Poznanski, REJ 50 (1905), S. 20.

[58] a. a. O. S. 21; weder ihre Lebensgewohnheiten sprächen für »habitants des cavernes« (!) noch seien die anthropomorphen Stellen des AT von den Essenern auf Engel bezogen worden. P. hatte vorgeschlagen, das Urteil über die Sekte zurückzustellen, jusqu'à ce que nouvelles découvertes projettent sur elle plus de lumière (S. 22).

[59] REJ 30 ((1895), S. 126.

[60] RB 1950, S. 423f.

[61] Etwa S. Szyszmann, VT 2 (1952), S. 343ff.

[62] a. a. O.; wobei er, entsprechend der Harkavyschen These, natürlich Maghariten und Qumraniten direkt identifiziert. — Vgl. G. R. Driver, JQR 1950, S. 368 und die wichtigen Ausführungen J. L. Teichers, JJSt 1951, S. 89f.

[63] Jer 32; Jub 8 3f.

[64] Siehe den Bericht über die Auffindung eines ägyptischen Totenbuches in augusteischer Zeit bei G. Möller, Amtl. Ber. a. d. Kgl. Sammlungen, 1918, S. 180ff. und die Nachrichten über den Fund der samaritanischen Pentateuchrolle bei P. Kahle, Baudissin-Festschr. S. 4f.; dazu neuerdings St. Segerts Interpretation des Berichts über Höhlenfunde im Chazarenbriefwechsel (Archiv Orientalni 1953, S. 263ff.).

zieren[65]. Haben wir recht mit dem Auseinanderhalten von Maghariten und den Verfassern der von ihnen benutzten Handschriften, so ist ein Argumentieren von der Geschichte der ersteren her zur Identifizierung der letzteren schwierig; denn die Übernahme des alten Sektengutes ist ja möglicherweise nur teilweise oder in mißverständlicher Weise erfolgt. Immerhin wird die berührte Hypothese durch die Geschichte der Maghariten nicht unmöglich gemacht, allerdings auch nicht durchschlagend unterstützt. Denn das Problem des Anthropomorphismus scheint bei den Qumranleuten keine besondere Rolle gespielt zu haben und auch die Figur des Werbers dort nicht in derselben Weise aufgefaßt zu sein[66]. Man wird vor einer Entscheidung die weiteren Veröffentlichungen abwarten müssen.

P. Kahle hat die Linie nach vorne ausgezogen und einen starken Einfluß der Höhlenfunde auf die karäische Bewegung, speziell Benjamin von Nehawend, den zweiten Gründer des Karäertums, angenommen[67]. In der Tat läßt die Existenz von Jesus Sirach, Test Levi und Damaskusschr[68] in dieser Periode sowie die Erwähnung eines hebräischen Jubiläenbuches durch Salmon b. Jerucham[69] — Bücher, die zuvor innerhalb des jüdischen Bereiches nie erwähnt werden — mit Wahrscheinlichkeit auf besondere Umstände, die zur Übernahme dieses Schrifttums führten, schließen. Anderseits ist es seltsam, daß der Höhlenfund innerhalb der ausgebreiteten Kontroversliteratur zwischen Rabbaniten und Karäern — von einem späten und ungenauen Beleg abgesehen[70] — keine Rolle gespielt zu haben scheint und auch die »sadduzäischen Schriften« bei den zwei Autoren, die ihrer gedenken, mit Distanz aufgeführt werden[71].

Dieser Tatbestand erklärt sich am ehesten, wenn man annimmt, daß sich die Wirkung der Höhlenschriften besonders auf einen engeren Kreis, von den Gegnern Maghariten genannt, erstreckte[72]. Einige, sich bald entzweiende Gruppen in der durch Anan angefachten Be-

[65] Bedenken gegen die Identifizierung melden an Dupont-Sommer (Nouveaux aperçus S. 106), Segert (a. a. O. S. 269), Nemoy (zit. von M. Burrows, JQR 1951/52, S. 127), letzterer in sehr scharfer Form.

[66] Oder ist er doch mit dem endzeitlichen Propheten der Ordensregel (1QS 9, 11) bzw. dem wiederkehrenden Lehrer der Gerechtigkeit zu identifizieren?

[67] VT 1951, S. 45; ThLZ 1952, Sp. 403, vgl. 411 f.; gleichzeitig Teicher a. a. O. S. 70 f.

[68] Über den Weg, den in dieser Zeit jüdische Bücher von Jerusalem nach Kairo nahmen, siehe S. D. Goitein, JJSt 1952, S. 167.

[69] Siehe Epstein, מקדמוניות היהודים II S. 5 f.

[70] Zitiert von S. Liebermann, PAAJR 1951, S. 402.

[71] Es sind Kirkisani und ein ebenfalls karäischer Anonymus des 10. Jhs.; die Stellen bei A. Harkavy in Graetz V[4], S. 475.

[72] Kirkisani behandelt am Schluß seines Sektenkapitels ausführlich die vielfachen Unterschiede bei den Karäern, ohne daß er dabei auf die Maghariten zurückgriffe — ein Zeichen dafür, daß schon er sie von den Karäern abhebt.

wegung, einige flüchtige Kristallisierungen in dem turbulenten neunten Jahrhundert, das ist es, was sich aus den Höhlenfunden zunächst ergeben hat. Indirekte Wirkungen sind damit nicht ausgeschlossen.

Vielleicht darf man sie am ehesten bei einer besonderen Gruppe annehmen, den Jerusalemer Karäern. Die Gemeinschaft hat innerhalb des karäischen Ganzen in vielfacher Hinsicht eine eigene Stellung eingenommen[73]. In ihrem Bereich findet man neben sehr lebhaften eschatologischen und mystischen Strömungen auch die für einen Teil der älteren jüdischen Eschatologie so charakteristische Lehre von zwei gleichzeitigen Messiasgestalten[74] und in ihr scheint man auch den Anspruch erhoben zu haben, eine genauere und einwandfreie Kunde über die Zeit vor der Tempelzerstörung zu besitzen. Sahl b. Mazliach weist in seinem Sendschreiben vom Jahre 940[75] auf drei Perioden der Verwirrung hin, in denen jeweils die wenigen Getreuen genötigt waren, heimlich und in der Verborgenheit dem Gesetze zu dienen und über deren dritte er nähere Kenntnis aus den Büchern der Weisen des Zweiten Tempels erhoben hat. Sie, die Schriften der חכמים oder תלמידי התורה, geben ihm willkommene Kunde von der Unkenntnis der Führer (מנהגים). Er schätzt die Interpretationsmethode dieser Schriften, aber identifiziert sich sonst nicht mit ihnen.

An sich von außen her begründet hat diese Gemeinde im 9. Jh. erhebliche eigene Kräfte[76] und eine starke Ausstrahlungskraft bis hinein ins rabbanitische Lager gehabt. Vielleicht durch sie sind die Wirkungen der Höhlenfunde vermittelt worden, die jetzt nach und nach faßbar werden.

(Abgeschlossen am 31. 12. 1956)

Die „situationsgelösten" Redestücke in Joh 3

Von **Rudolf Schnackenburg** in Würzburg
(Würzburg, Sonnenstr. 15)

Von den joh Reden Jesu, die sämtlich in einer gehobenen theologischen Sprache verfaßt und in ihrem »joh Typus« unverwechselbar sind, stellt das Nikodemusgespräch in Joh 3 noch vor ein besonderes Problem. So hoch sich Jesus überall im Joh.-Evangelium über das Verständnis seiner Zuhörer erhebt, nirgends verliert er sie gänzlich aus dem Auge, nirgends spricht er so, als ob er überhaupt kein Gegenüber mehr vor sich hätte. Gerade dies aber scheint bei Nikodemus der

[73] Siehe zuletzt Raph. Mahler, קאראימער (1947), S. 294ff.

[74] Die von N. Wieder, JJSt 1953, S. 12ff. beigebrachten Zeugnisse stammen alle von Autoren, die in Jerusalem lebten bzw. — wie Hadassi — von dorther stammten (vgl. VT 1957, S. 384).

[75] Der Text bei Pinsker, Likkute Kadmoniot App. 35. Aus dem für unsern Zusammenhang in Betracht kommenden längeren Abschnitt hat Teicher a. a. O. S. 91 einen halben Satz in engl. Übersetzung wiedergegeben. Ein Abschnitt anderen Inhalts findet man in dt. Übersetzung bei Winter-Wünsche, Die jüd. Literatur . . . II, 82ff. — Eine kritische Analyse des Textes fehlt.

[76] Siehe J. Mann, Texts and Studies II, 3ff.

Fall zu sein, da der Dialog unvermerkt in einen Monolog übergeht, wie die meisten Exegeten feststellen. Man kann dieses Problem schwerlich mit dem Hinweis aus der Welt schaffen, daß »dieses unvermerkte flimmernde Übergehen aus Reden Jesu in christliche Reden über ihn für die Weise des 4. Evangelisten kennzeichnend« sei[1]; denn wie immer man die Sprache des joh Jesus beurteilen mag, der Evangelist will bei seinen Lesern doch den Eindruck erwecken, daß Jesus bestimmten Menschen begegnet, mit ihnen redet und streitet, sie zu überzeugen oder zu überführen versucht, und er zeigt auch für gewöhnlich das Ende und den Ausgang solcher Begegnungen an. Ein »langsames Hinübergleiten des Evangelisten aus der Geschichtserzählung in die Darstellung der eigenen Gedanken, welche diese begleiten«, wie es Tillmann mit anderen für die vv. 11-12 annimmt[2], läßt sich sonst nicht beobachten. Gewiß ist die Geschichtserzählung selbst von den theologischen Gedanken des Verfassers getragen und durchwoben; aber sie wahrt ihren Charakter, und wo der Evangelist als solcher das Wort ergreift, ist das auch erkennbar[3]. So bleibt das besondere Problem: Wie kann der Dialog mit Nikodemus ohne jegliche Markierung in eine Rede Jesu auslaufen, »die im Grunde situationslos ist«[4]? Es gibt nur noch ein Gegenstück dazu im 4. Evangelium, nämlich den Abschnitt 3 31-36, der ähnlich unverbunden an Worte Johannes d. T. angehängt ist, aber keine Rede dieses Zeugen für Jesus mehr sein kann. Da er sich mit dem »Nikodemusgespräch« in nicht wenigen Punkten berührt, auch nicht weit von ihm entfernt steht, läßt sich ein Zusammenhang des hier und dort gestellten Problems vermuten. Nur mit der besonderen Frage jener zwei »situationsgelösten« Redestücke wollen wir uns hier beschäftigen, nicht mit dem viel umfassenderen Problem der Jesusreden des Joh.-Evangeliums überhaupt.

I.

Im Unterschied zu dem Abschnitt 3 31-36, der sich klar von den Worten des Täufers (3 27-30) abhebt, ist die Grenze der Antwort Jesu an Nikodemus in 3 1-21 nicht so sicher zu ziehen. Während viele Erklärer alle Verse bis zum Ende an Nikodemus gerichtet sein lassen, haben andere, gerade auch kath. Exegeten, wiederholt den Versuch

[1] H. Strathmann, Das Ev. nach Joh. (NT Deutsch), Göttingen 1951, 67.

[2] F. Tillmann, Das Joh.-Ev., Bonn [4]1931, 92. Tillmann sagt vorher aber auch: »Von v. 13 ab spricht vielmehr der Evangelist, der hier wie 3 31-36 und 12 37-43 an die Worte Jesu bzw. des Täufers seine eigene Reflexion anschließt«.

[3] Vgl. außer kürzeren Kommentaren wie 2 21f. 6 64. 71 7 39 usw. besonders 12 37-43. Das anschließende Stück 12 44-50 hat der Evangelist als Worte Jesu, als Zusammenfassung der öffentlichen Verkündigung Jesu (im Ich-Stil!) eigens abgehoben.

[4] R. Bultmann, Das Ev. des Joh. (H. A. W. Meyer[11]), Göttingen 1950, 93.

gemacht, eine Stelle zu nennen, wo Jesu Worte in der damaligen Situation aufhören und eine Reflexion des Evangelisten beginnt[5]. Indes sind sie sich über die Scheidelinie nicht einig. Nicht wenige sehen den Einschnitt zwischen vv. 15 und 16[6], andere zwischen vv. 12 und 13[7]. Die erste Annahme befriedigt nicht, da v. 13-15 ebenso nach Worten des Evangelisten klingen wie v. 16ff.; die zweite Annahme scheint die eng durch καί und den Gedanken an die »himmlischen Dinge« verklammerten vv. 12 und 13 unnatürlich auseinanderzureißen. Hier soll nun zunächst gezeigt werden, daß eine Entscheidung in dieser Frage möglich und geboten ist. Die These lautet: Das Nikodemusgespräch endet mit v. 12; der ganze Abschnitt vv. 13-21 ist als Rede des Evangelisten genauso einzuklammern wie 3 31-36. Im Evangeliums-Bericht schloß sich an 3 12 ursprünglich sofort der Abschnitt 3 22-30 an.

Die Gründe, das Gespräch nach der Intention des Evangelisten mit v. 12 zu beenden — nach seiner »Geschichtlichkeit« fragen wir nicht —, sind folgende:

1. v. 12 ist der letzte Vers, in dem sich Jesus in der zweiten Person an seinen Gesprächspartner wendet.

2. Der Ausklang in einer Frage hat eine genaue Parallele in dem Gespräch mit den Ἰουδαῖοι in 5 47. Ob man ursprünglich, wie nicht wenige Forscher meinen, hier noch den Abschnitt 7 15-24 anschließen muß, spielt für unser Problem keine Rolle. Zum mindesten ist mit 5 47 ein Einschnitt jener Unterredung gegeben, und der dann zu postulierende endgültige Abschluß in 7 24 ist ähnlich, wenn auch nicht als Frage, gehalten. Die Stellungnahme der Gesprächspartner wird in der Schwebe gelassen; sie neigen nach dem Urteil Jesu zum Unglauben, ohne sich entschieden zu äußern. Ähnliche Abschlüsse finden sich in 7 36 9 41 13 38 18 11 (Frage) 20 29: Jesus behält das letzte Wort, das nachdenklich stimmt, und weiteres wird nicht berichtet.

3. Liest man 3 1-12. 22-30 4 1ff. hintereinander, so entsteht ein fortlaufender Bericht (wenn auch mit allen Eigentümlichkeiten joh

---

[5] Dabei spricht deutlich der Wunsch mit, das am Anfang des Wirkens Jesu stattfindende Gespräch von Themen zu befreien, die Jesus nach den Synoptikern nicht so zeitig behandelt hat, besonders von der Enthüllung seines Todesgeheimnisses. Doch ist dieses Problem auch für die vor dem Messiasbekenntnis Petri gehaltene eucharistische Rede (6 51c!) gegeben und mit der Frage der unbedenklichen Selbstoffenbarung Jesu im Joh.-Ev. überhaupt verknüpft; so kann es auf diese Weise nicht völlig gelöst werden, sondern geht in das umfassendere Problem über, wie die joh. Jesusreden als solche zu beurteilen sind.

[6] So Ad. Maier (Freiburg 1843), J. H. Bernard (ICC 1928), M. J. Lagrange (Ét. bibl. [3]1927), F. M. Braun (La S. Bible, Paris 1946), R. H. Lightfoot (Oxford 1956).

[7] So Th. Calmes (Paris 1905), J. E. Belser (Freiburg 1905), F. Tillmann (Bonn [4]1931).

Gestaltung). Hochzeit zu Kana, Tempelreinigung, Nikodemusgespräch, letztes Zeugnis des Täufers, Wirken Jesu in Samaria sind nacheinander erzählt, wirklich als »Bericht« gegeben, ohne durch merkwürdige Reflexionen des Evangelisten oder »situationslose« Reden unterbrochen zu werden. Das Nikodemusgespräch im besonderen gewinnt eine klare Geschlossenheit; die hoffnungsvoll begonnene Unterredung des jüdischen Ratsherrn mit Jesus endet mit einer ziemlich pessimistischen Frage Jesu: »Wenn ich euch das Irdische sagte, und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr dann glauben, wenn ich euch das Himmlische sage?«.

4. Vor allem schwindet eine exegetische Schwierigkeit, die bisher wohl noch durch keinen Kommentar restlos behoben wurde: der gedankliche Zusammenhang zwischen v. 12 und v. 13. (Sie war der Anlaß und Ausgangspunkt der hier vorgetragenen Hypothese.)

Die traditionelle Exegese versteht v. 13 im Anschluß an die in v. 12 genannten »himmlischen Dinge« so: Jesus stelle fest, daß noch niemand in den Himmel aufgestiegen sei und demgemäß auch niemand »himmlische Dinge« enthüllen könne; das vermöge nur einer: der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn. Aber die entscheidenden Worte, daß niemand die ἐπουράνια enthüllen könne, stehen nicht im Text. Wer den Wortlaut ohne stillschweigende Ergänzung ernst nimmt, muß darin eine Aussage finden, daß der Menschensohn schon in den Himmel aufgestiegen sei. Manche denken dabei an eine bildhafte Ausdrucksweise für den geistigen Verkehr Jesu mit seinem himmlischen Vater (vgl. Büchsel z. St.); aber sonst bezeichnet das »Aufsteigen« die wirkliche Rückkehr zum Vater (6 62 20 17). Andere lassen die christliche Gemeinde von ihrem Standpunkt aus mitsprechen, legen Jesus im Gespräch mit Nikodemus also einen Anachronismus in den Mund. Im allgemeinen aber läßt der Evangelist Jesus vom jeweiligen Standpunkt seines irdischen Wirkens aus reden (Ausnahme wohl 4 38 ἀπέστειλα); lehrreich dafür sind besonders die Rede in Kapharnaum (6 26ff.) und die Abschiedsreden mit ihren mannigfachen Verheißungen. Nun suchen wieder andere Exegeten diese Schwierigkeit mit einem Schlag zu beheben, indem sie erklären, man müsse in 3 13 eine zusammengedrängte, verkürzte Ausdrucksweise annehmen, wie sie in Sätzen, die eine Ausnahme nennen, nicht selten sei, vgl. Zahn, noch besser Lagrange (auch Schick[7a]). Aber eine Nachprüfung der von Lagrange angeführten Vergleichsstellen (Joh 3 27 Mt 12 4 Lc 4 27 Apc 21 27) zeigt, daß an diesen Stellen das, wovon εἰ μή die Ausnahme angibt, vorher genannt wurde; in unserem Zusammenhang ist jedoch vom »Kundebringen« vorher nicht die Rede, und so werden die entscheidenden Worte aus einem Vorverständnis in den Text eingetragen.

Einen ganz anderen Erklärungsweg beschreitet H. Odeberg[8], und ihm schließen sich Bultmann und Wikenhauser an[9]. Es handle sich in v. 13

[7a] E. Schick, Das Ev. nach Johannes, Würzburg 1956, z. St.

[8] The Fourth Gospel, Uppsala 1929, 72—98.

[9] Bultmann a. a. O. 107f.; A. Wikenhauser, Das Ev. nach Joh., Regensburg 1948, z. St. (anders in der 2. Aufl., 1957).

gar nicht um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, von den himmlischen Dingen Kunde zu bringen, vielmehr beginne Jesus, diese himmlischen Dinge tatsächlich zu enthüllen. Nach der Offenbarung der »irdischen« Voraussetzungen, nämlich der auf Erden erfolgenden »Zeugung aus Wasser und Geist« spreche Jesus jetzt vom Weg ins himmlische Reich selbst. Keiner vermöge in den Himmel aufzusteigen außer dem Menschensohn, der vom Himmel herabgestiegen sei, und alle anderen, die ebenfalls dorthin gelangen wollten, müßten sich ihm anschließen. Das Perfekt ἀναβέβηκεν wollen Bultmann und Wikenhauser als »Perfekt in allgemeinen Sätzen« verstehen (Bl.-Debr. § 344; z. B. Rm 9 19); aber diese Auskunft vermag nicht zu befriedigen, da das καταβάς in einen geschichtlichen Zusammenhang stellt und für ἀναβέβηκεν ebenfalls den Ereignischarakter nahelegt, wenn nicht fordert. Vor allem aber wäre es nach der zweifelnden Frage v. 12 sehr sonderbar, wenn Jesus jetzt doch damit begänne, die »himmlischen Dinge« zu enthüllen; auch die Überleitung mit καί ist schwierig zu erklären. So hält auch diese zunächst bestechende Exegese einer Nachprüfung nicht stand.

Alle diese Schwierigkeiten entfallen, wenn v. 12 den Abschluß des Gespräches bildet. Dann braucht man überhaupt keine Gedankenbrücke zwischen v. 12 und v. 13 zu konstruieren.

II.

Der Abschnitt vv. 31-36 weist auffällige Anklänge sowohl an das Nikodemusgespräch vv. 1-12 als auch an das anschließende Stück vv. 13-21 auf. Das ἄνωθεν in v. 31a erinnert an das ἄνωθεν von v. 3 und v. 7; wenn auch die »Zeugung von oben« jeden Menschen betrifft, der »von oben Kommende« aber nur der Offenbarer für sich sein kann, so steht doch beidesmal der Gedanke an die obere, himmlische Sphäre dahinter, die der Bereich des höheren Seins, der göttlichen Geistigkeit, der Wahrheit und des Lebens ist. Der »vom Himmel Kommende« (v. 31b) kann kein anderer als der »vom Himmel Herabgestiegene« (v. 13) sein. v. 32 ist eine volle sachliche Parallele zu v. 11: Der Offenbarer ist der unmittelbare »Zeuge« der himmlischen Welt, und doch nimmt niemand sein »Zeugnis« an[10]. Die Sendung des Gottessohnes in die Welt wird wie in v. 34 auch in v. 16 genannt, und der Heilszweck dieser Sendung, in vv. 16-18 gewiß viel stärker hervorgehoben und ausgeführt, gipfelt beidemal (in vv. 15-16 und in v. 36) in dem Satz: »Wer an den Sohn glaubt, besitzt das ewige Leben«. Der Nichtglaubende richtet sich durch seinen Unglauben selbst (v. 18) bzw. wird »das Leben nicht schauen, vielmehr bleibt der Zorn Gottes auf ihm lasten« (v. 36b). Darum kann der öfter gemachte Vorschlag, vv. 31-36 an v. 21

[10] Das erfordert freilich für den viel diskutierten Plural in v. 11 das Verständnis, daß sich Jesus damit nur persönlich meine; wenn man nicht mit Harnack (SB Berlin 1923, 106f.) einen Plur. maiestatis annehmen will, kann man den Plural auch rhetorisch aus der Antwort an Nikodemus erklären, der ebenfalls (im Hinblick auf seine Standesgenossen?) im Plural sprach (v. 2 οἴδαμεν).

anzuschließen, nicht befriedigen. Es ist die gleiche Thematik von Jesus, dem gottgesandten Offenbarer und Retter und von der Notwendigkeit des Glaubens; es scheint sich eher um eine parallele Ausführung oder Rekapitulation zu handeln. C. H. Dodd hat richtig beobachtet, daß die vv. 31-36 ein »erklärender Anhang zum Dialog mit Nikodemus« sind[11], aber keine weiteren Konsequenzen daraus gezogen.

v. 31 gibt noch ein besonderes Problem auf: Wer ist mit dem »von der Erde Stammenden« gemeint? Die Väterexegese sah in ihm Johannes d. T., und noch Bauer und Barrett sind dieser Ansicht[12]. Die Versuchung mag groß sein, darin eine Polemik des Verfassers gegen die Johannesjünger seiner Zeit zu erblicken, die ihren Meister überschätzten; aber in dieser Weise hat der 4. Evangelist seinen versteckten Kampf gegen sie nicht geführt. Er macht den Täufer nicht (wie die Ps.-Clementinen) zum Gegentyp Christi, sondern nimmt ihn im Gegenteil als Zeugen für Christus in Anspruch und nennt ihn einen Menschen, der »von Gott gesandt ist« (1 6)[13]. Wiederum will es nicht recht einleuchten, daß der, »der von irdischer Art ist und nach irdischer Weise redet«, alle Menschen schlechthin bezeichne; die Formulierung scheint doch eine konkrete Anspielung zu enthalten.

Alle diese Beobachtungen und Überlegungen ermutigen, folgende Hypothese aufzustellen: Die beiden Stücke 3 13-21 und 3 31-36 sind ursprünglich eine Homilie des Evangelisten, die dieser im Anschluß an das Nikodemusgespräch 3 1-12 konzipiert hat, und zwar bildete 3 31-36 den ersten Teil, 3 13-21 den zweiten Teil jener Homilie.

Die auf den ersten Blick wohl überraschende Behauptung, daß wir die jetzige Anordnung der beiden Teile im Evangelium vertauschen müssen, stützt sich auf folgende Gründe:

1. v. 31 ist gut als Anfang eines selbständigen Redestückes zu begreifen, v. 13 dagegen (mit seinem einleitenden καί) nicht.

2. Liest man beide Stücke in der angegebenen Reihenfolge, so erhält man inhaltlich ein klares Gliederungsprinzip: vv. 31-36 handeln vom Abstieg des Offenbarers auf die Erde, vv. 13-21 von seinem Wiederaufstieg in den Himmel. Beide Abschnitte verfolgen freilich den Weg des himmlischen Gesandten unter dem Gesichtspunkt seiner Heilsbedeutung für die Menschen und kommen so jeweils zu ähnlichen Formulierungen, so daß sich einige Gedanken des 1. Teils im zweiten wiederholen und entfalten; aber dieses Rekapitulieren

[11] The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 311, vgl. auch 308f.

[12] W. Bauer, Das Joh.-Ev. (Handbuch zum NT 6), Tübingen ³1933, 17 und z. St.; C. K. Barrett, The Gospel according zu St. John, London 1955, z. St.

[13] So auch Bultmann a. a. O. 117, Anm. 5; vgl. R. Schnackenburg in BZ N. F. 1 (1957), 91—93.

und Verdeutlichen ist eine joh Eigenart. Als Neuansatz nach vv. 31-36 wird gerade v. 13 gut verständlich: Mit ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς nimmt der Prediger den Faden von v. 31 wieder auf und führt ihn weiter.

3. Als Homilie (oder Entwurf zu einer solchen), die im Anschluß an das Nikodemusgespräch 3 1-12 formuliert wurde, gewinnt 3 31-36. 13 bis 21 einen plastischen Hintergrund und werden Gedanken und sprachliche Wendungen durchsichtig. Freilich lehnt sich die Meditation an das Erzählungsstück 3 1-12 nur an, da der christliche Betrachter und Prediger weit über die Worte Jesu an Nikodemus hinausgeht. Er will diese auch keineswegs kommentieren, sondern meditiert über die ganze soeben erzählte Begegnung und sammelt Erkenntnisse, die einem vertieften Glaubensverständnis seiner Hörer dienen sollen. Das soll eine kurze Analyse jener vermuteten Homilie noch näher zeigen.

III.

Nach dem wenig ermutigenden Nikodemusgespräch betrachtet der Evangelist rückblickend Jesus und Nikodemus als die Vertreter zweier verschiedener Welten: Jesus kommt von oben und spricht als der Offenbarer himmlischer Geheimnisse; Nikodemus aber ist in irdischem Denken befangen und redet mißverstehend und unverständig. Mit dem »von der Erde Stammenden« (v. 31b) ist also Nikodemus gemeint, aber nicht nur in Person, sondern auch als Vertreter und Typ aller, die ähnlich »irdische Art an sich tragen und nach irdischer Art reden«. Der »vom Himmel Kommende«, Jesus der Offenbarer, ist allen (masc.!) überlegen (v. 31c), d. h. vielleicht konkret allen jenen jüdischen Gesetzeslehrern und Volksführern, die Nikodemus repräsentiert. Seine Offenbarung stammt aus unmittelbarer himmlischer Erfahrung; er »bezeugt, was er gesehen und gehört hat« (v. 32a), und doch zeigt das Nikodemusgespräch die traurige Tatsache, daß »niemand sein Zeugnis annimmt« (32b). Was bedeutet es aber, sein Zeugnis anzunehmen! Wer es als Glaubender bejaht (wie die christlichen Hörer des Evangelisten), gibt Gott seine Zustimmung (v. 33); denn der Gottgesandte redet nur die Worte Gottes, und er verkündet sie aus der Fülle des göttlichen Geistes. Gott (so wohl zu interpretieren) gibt dem, den er als eschatologischen Offenbarer sendet, den Geist nicht abgemessen (v. 34; vgl. 1 32f. 6 63). Dieses Schenken strömt aus der Liebe des Vaters zum Sohn, und da diese Liebe unbegrenzt ist, hat er »alles« zu seiner Verfügung gestellt. Das heißt hier wohl zunächst die göttliche Wahrheit, die er den Menschen offenbaren, dann aber auch das ewige Leben, das er ihnen mitteilen soll (v. 35). Nur eins ist auf seiten der Menschen, zu denen dieser Offenbarer und Lebensvermittler kommt, erforderlich: der Glaube an ihn. Wer an

den Sohn glaubt, der besitzt das ewige Leben; wer sich aber ihm und seiner Offenbarung nicht beugt, verschließt sich den einzigen Weg, der aus dem Unheilskreis herausführt; denn die Situation des Menschen ist ja so, daß er unter dem Zorn Gottes steht und vom göttlichen Lebensbereich ausgeschlossen ist (v. 36).

Man begreift, daß der Evangelist gerade an dieser Stelle, da sich der Blick auf das ewige Leben richtet, neu ansetzt und nun auch zeigen will, wie der Mensch in der Gefolgschaft des Sohnes zur himmlischen Welt Gottes gelangen kann. Da stellt er fest, daß derjenige, der vom Himmel herabgestiegen ist, auch der einzige ist, der dorthin wirklich aufgestiegen und in die Herrlichkeit Gottes eingegangen ist (v. 13). Das ἀναβέβηκεν ist vom Standpunkt des christlichen Predigers aus ein zurückliegendes, zur bleibenden Tatsache gewordenes Ereignis, also ein »echtes« Perfekt. In diesem Zusammenhang führt er den Titel »Menschensohn« ein, der für ihn mit dem »Wiederaufstieg« Jesu (6 62), seiner »Erhöhung« (8 28 12 34) und »Verherrlichung« (12 23 13 31) eng verknüpft ist, aber darüber hinaus noch ein weiteres ansagt: daß der Gottgesandte nicht nur für sich persönlich in den Himmel zurückkehrt, sondern auch alle mit ihm im Glauben Verbundenen zu sich und nach sich zieht (vgl. 12 32!). Als »Menschensohn« muß er auf die von Gott bestimmte Weise in das himmlische Reich emporsteigen, nämlich »erhöht« werden, zunächst, wie es die eherne Schlange in der Wüste typologisch anzeigt, am Kreuz, und dann und dadurch auch in die himmlische Herrlichkeit. Dieses göttliche »Muß«[14] ist mit Rücksicht auf die zu erlösenden, mit dem Erlöser heimzuführenden Menschen festgesetzt: Sie sollen ja durch den Gekreuzigten (die Befreiung von ihren Sünden und) das Heil erlangen; auch für sie ist die Typologie der am Pfahl befestigten Schlange bedeutsam: Die todgeweihten Israeliten, die zu ihr aufblickten, wurden gerettet (vgl. v. 15). Damit erklärt sich die Einführung des Titels »Menschensohn« und die Gedankenfolge in v. 13-15[15].

Der Homilet hat nun die ganze Größe und Weite der christlichen Erlösungsbotschaft in den Blick bekommen und verweilt dabei in tiefer Ergriffenheit. In einem Satz, der sich für alle Zeiten tief eingeprägt hat, führt er die Errettung der verlorenen Menschenwelt durch den Gottessohn auf Gottes unbegreifliche Liebe zurück (v. 16)

[14] Das Präsens δεῖ in v. 14 ist scheinbar das einzige Tempus im ganzen Abschnitt, das vom Standpunkt des Evangelisten aus fehl am Platz ist; aber es ist das Präsens des zeitlosen und zeitüberlegenen göttlichen Planes. Ein ähnliches δεῖ (statt eines zu erwartenden ἔδει) findet sich in Joh 20 9.

[15] Daß damit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht wie sonst im Munde Jesu erscheint, ist kein ernstlicher Einwand. Das 4. Ev. verrät starke Reflexion über diesen Titel (vgl. 5 27 12 34), und der Evangelist hatte Grund, gerade an unserer Stelle den theologisch bedeutsamen Würdenamen herauszustellen.

und hebt hervor, daß der Zweck jener Sendung des Sohnes Rettung und nicht Gericht war (v. 17), und daß jeder Glaubende dem Gericht entnommen ist, jeder Nichtglaubende aber durch seinen Unglauben gegenüber dem einzigen Heilsmittler schon jetzt unter dem Todesgericht Gottes steht (v. 18). Nach diesen »theologischen« Sätzen denkt der Evangelist wieder an die traurige Erfahrung, die der Gottessohn bei seinem Kommen in die Welt gemacht hat (und zu der auch die Begegnung mit Nikodemus beitrug): Die Menschen haben die Finsternis mehr geliebt als das Licht (v. 19). Wenn er dann diese Entscheidung der Menschen, die für sie zum Gericht wurde, mit ihrer moralischen Verderbnis begründet (vv. 20-21), wird man sich freilich hüten müssen, darin ein Urteil über Nikodemus zu erblicken. Über den Ausgangspunkt seiner Betrachtung hat sich der Evangelist nun längst erhoben und schaut, ähnlich wie im Prolog (1 10f.) und bei seiner »Bilanz« (12 37-43), auf die ganze Erdenzeit Jesu, auf das Gesamtergebnis seines Heilswirkens, verbindet damit wohl auch die Erfahrung der christlichen Kirche zu seiner Zeit. Gerade dadurch bestätigt sich aber nochmals, wie unmöglich es ist, das »Nikodemusgespräch« bis v. 21 auszudehnen; die vv. 19-21 sprengen völlig den Rahmen dieser Episode am Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Als Schlußworte einer Meditation oder Homilie des Evangelisten aber gewinnen sie erhöhte Bedeutung, da sie mit unerhörtem Ernst den Christen das Gewicht ihrer Glaubensentscheidung, aber auch die Forderung eines Wandels im Licht (vgl. I Joh 1 6f. 2 8-11 — Stellen, die mancherlei Berührungen mit Joh 3 19-21 haben) zu Bewußtsein bringen.

Nach dieser flüchtigen Analyse drängt sich noch die Frage auf, ob denn eine »Homilie« wirklich so aussehen konnte. Gewiß nicht wörtlich; denn es fehlt jede Zuwendung an die Hörer und unmittelbare Anwendung auf sie. In dieser feierlich-schweren und unpersönlichen Art wäre sie wenig »ansprechend« und äußerst ermüdend. Aber man kann diese Stücke als Gedankenentwürfe des Verfassers verstehen, die er als Meditation zu Papier brachte und vielleicht bei passender Gelegenheit zur Grundlage einer Homilie machen wollte. Eine gewisse Bestätigung liefert ein Vergleich mit dem I Joh. Kein Zweifel, daß dieser wirkliche Mahnrede an christliche Gemeinden sein will; aber in ihm finden sich durchgängig Sätze und Abschnitte, die durch ihren Stil und ihre Gedankenführung ähnlich »unpersönlich« wirken, man vergleiche etwa 2 9-11 22f. 3 7b-10 4 7b-10 5 10-12. In diesen Stücken spricht der Verfasser in der 3. Person, gebraucht mit Vorliebe das substantivierte Partizip, läßt der positiven Aussage antithetisch die negative folgen, wird assoziativ oder durch gewisse »Stichworte« von einem Gedanken zum anderen geführt, rekapituliert, kehrt zum Anfang zurück usw. Das ist jene typisch »joh« Art, die näher darzulegen sich hier erübrigt; es ist ein besonderer joh »Verkündigungs-

stil«. Wenn man den I Joh aufmerksam liest, kann man sich leicht vorstellen, daß aus Joh 3 31-36 13-21 eine ähnliche Glaubens- und Mahnrede oder eben auch eine Homilie werden könnte. Für die beiden untersuchten Stücke haben wir den unschätzbaren Vorteil, mit ziemlicher Sicherheit angeben zu können, daß sie im Anschluß an das »Nikodemusgespräch«, wie es Joh 3 1-12 aufgezeichnet ist, entstanden sind. Wir wären glücklich, wenn wir auch für einzelne Teile des I Joh einen solchen »Sitz im Leben« wüßten.

R. Bultmann und sein Schüler H. Becker wollen die beiden Redestücke größtenteils der von ihnen vermuteten Quelle der »Offenbarungsreden« zuschreiben, Becker in folgender Reihenfolge: vv. 13. 27 31-34. 18. 20-21a 35-36[16]. Schon die Zersplitterung vermag wenig zu überzeugen; aber für eine Offenbarungsrede vermißt man auch die »Ich«-Worte, und eine bewußte Geheimnistuerei, wie sie Bultmann annimmt[17], wäre um so seltsamer, als sich Jesus sogar vor der Samariterin durch ein ἐγώ εἰμι enthüllt (4 26). Wenn es auch sicherlich einen solchen »soteriologischen Redetypus« gab, braucht man doch kaum eine besondere Quelle zu postulieren, sondern kommt mit der Annahme aus, daß sich der Evangelist, vielleicht durch derartige Erzeugnisse angeregt, eine solche Redeweise angeeignet hat. Daß er eine »gnostische« Quelle erst verchristlichen mußte, ist durch nichts in unserem Text geboten oder nahegelegt; es ist die Sprache, die er durchweg in seinem Evangelium redet und die er sich in seinem besonderen christlichen Milieu gebildet haben kann.

IV.

Wir müssen nun noch eine Erklärung dafür finden, wie es zu der jetzigen Textanordnung, der Einschaltung der Meditation in den Evangeliums-Bericht und der Umstellung ihrer beiden Teile kommen konnte. Mancherlei Beobachtungen weisen darauf hin, daß eine Jüngerredaktion dem unfertigen Werk des Evangelisten erst die letzte Gestalt gegeben hat (vgl. 21 24)[18]. Diese Hypothese ist der Annahme von

[16] H. Becker, Die Reden des Joh.-Ev. und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, hrsg. von R. Bultmann, Göttingen 1956, 94—96, vgl. 129.

[17] a. a. O. 93: »Ein Geheimnis liegt über dem Ganzen vor allem deshalb, weil Jesus vom Offenbarer nur in der 3. Person redet und sich nirgends durch ein ἐγώ εἰμι enthüllt«; Bultmann spricht von einer »Atmosphäre des Mysteriösen«.

[18] So etwa auch P. Feine-J. Behm, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg [9]1950, 121; W. Michaelis, Einleitung in das Neue Testament, Bern [2]1954, 106, 113—117; D. Mollat, L'Év. et les épîtres de s. Jean (Bibel von Jerusalem), Paris 1953, 25—27; etwas anders W. F. Howard, The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation, London [4]1955, 118f.

Blattvertauschungen[19] deshalb vorzuziehen, weil die fraglichen Stücke, die anscheinend an eine falsche Stelle geraten sind, sich bis zu einem gewissen Grade auch in den jetzigen Textzusammenhang einfügen und nicht, wie man bei Blattvertauschungen erwarten müßte, hier und da sinnlos in anderem Text stehen. Dafür einige Beispiele: Der alte und berühmte Vorschlag, Kap. 5 und 6 umzustellen, hat starke Gründe für sich; warum aber hat die »Jüngerredaktion« dann ihre ursprüngliche Reihenfolge vertauscht bzw. das lose Material des Evangelisten so angeordnet? Man kann vermuten (m.W. bisher nicht geschehen), daß der in den ersten Kapiteln wechselnde Schauplatz zwischen Galiläa und Jerusalem die Redaktion dazu veranlaßte: 2 1-12 Galiläa; 2 13 — 3 30 Jerusalem-Judäa; (4 1-42 Samaria); 4 43-54 Galiläa; Kap. 5 Jerusalem; Kap. 6 Galiläa; von da ab nur noch Jerusalem-Judäa (bzw. Peräa). Ein besonders überzeugendes Beispiel ist der Abschnitt 7 15-24, der sich nach starken inneren Gründen an 5 47 anschließen müßte. Die Einfügung nach 7 14 ist aber, äußerlich gesehen, auch nicht ungeschickt, da hier die Bemerkung steht: »Jesus ging in den Tempel hinauf und lehrte«; dazu »paßt« das Verwundern der Juden über die Schriftgelehrsamkeit Jesu. Die Einordnung des vielleicht gesondert vorgefundenen Textes 7 15-24 geschah also nicht ohne Überlegung. Ähnliches gilt für die Einfügung von Kap. 15—17 zwischen 14 31 und 18 1 — immer noch die einfachste Erklärung für das Rätsel der langen Abschiedsreden nach Jesu Bemerkungen in 14 30 und 31. Die Redaktion hat zwar die Diskrepanz zwischen Jesu »Signal zum Aufbruch« und dem folgenden langen Redefluß nicht beachtet; sie erkannte aber richtig, daß diese Kapitel in den Abendmahlssaal gehören und wollte sie nicht untergehen lassen. Am Text scheint sie sehr selten etwas geändert zu haben, sicher aus Ehrerbietung gegenüber dem Verfasser[20]. Die notwendig werdenden redaktionellen Entschlüsse aber, die der Scharfsinn späterer Exegeten nicht immer als richtig anerkennen kann, faßte sie mit Überlegung und in bester Absicht.

Versuchen wir, auf dem Boden dieser Hypothese die jetzige Textanordnung in Joh 3 zu verstehen! Die Redaktion fand wohl Aufzeichnungen des Evangelisten vor, die nach Lage der Dinge einen Zusammenhang mit dem Nikodemusgespräch ergaben, vielleicht auch schon aus zwei Teilen (auf gesonderten Blättern?) bestanden. Das war die

[19] So besonders J. H. Bernard, Gospel according to St. John I, Edinburg 1928, XVI—XXX; Wikenhauser a. a. O. 32f.; Weiteres und Kritisches bei Howard a. a. O. 111—127.

[20] Vgl. dazu J. Jeremias, Joh. Literarkritik: Theol. Blätter 20 (1941), 33—46, näherhin 43f.; ders. in ZNW 44 (1952f.), 256; Ph. H. Menoud, L'Év. de Jean d'après les recherches récentes, Neuchâtel-Paris ²1947, 25f.; E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Joh.-Ev., Freiburg/Schweiz 1951.

von uns vermutete »Homilie«, die der Evangelist, weil sachlich dazugehörig, an dieser Stelle zu seinem Evangeliums-Bericht gelegt hatte. Die Redaktion fügte nun diese Aufzeichnungen nach ziemlich äußeren Gesichtspunkten in das Evangelium selbst ein: Das Stichwort ἐπουράνια in v. 12 bewog sie, den ursprünglich zweiten Teil vv. 13-21 dort einzuschieben, weil in v. 13 vom »Hinaufsteigen in den Himmel« und »Herabsteigen vom Himmel« die Rede ist. Für den ursprünglich ersten Teil vv. 31-36 brachte sie die Antithese »Der von oben Kommende — Der von der Erde Stammende« (v. 31) auf den Gedanken, daß damit Jesus und Johannes d. T. gemeint seien, und schloß darum das Stück an das letzte Täuferzeugnis an. Man kann vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und vermuten, daß sie (nicht der Evangelist!) in der Abwehr der zeitgenössischen Johannesjünger nicht ohne Genugtuung jene Worte formell dem Täufer in den Mund legte: ein pikantes Argument gegen die Konkurrenten der Bekenner Jesu Christi! Sie wäre damit so erfolgreich gewesen, daß noch heutige Exegeten die antitäuferische Tendenz in v. 31 erkennen. Aber auch ohne dies erklärt sich der Anschluß von v. 31 an v. 30 hinlänglich nach äußeren Gesichtspunkten. Bei ihren Entschlüssen ist der Redaktion freilich beidemal die Tatsache entgangen, daß die Redestücke selbst gegen das Ende zu ihrer Zwangsversetzung widersprechen: vv. 19-21 können ebensowenig Worte Jesu an Nikodemus wie vv. 35-36 Worte Johannes' d. T. sein.

Das Ganze bleibt eine Hypothese, die aber viele Schwierigkeiten beseitigt und den Evangelisten von dem Verdacht reinigt, daß ihm die Grenzen von Geschichtserzählung und eigener Reflexion völlig zerfließen. Er wollte wirklich ein Evangelium schreiben, zwar keinen bloßen historischen Tatsachenbericht, aber auch keine vom geschichtlichen Boden absehenden Christuspredigten; vielmehr wollte er eine Darstellung vom Wirken Jesu Christi auf Erden geben, die aus sich selbst das Christusbild des Glaubens hervorleuchten läßt. Wenn wir die vermutete Homilie aus Joh 3 herausheben, wird die Linie seiner Evangeliums-Darstellung in diesem Abschnitt klarer, und man darf annehmen, daß dies auch sonst der Fall wäre, wenn wir seine ursprüngliche Planung (besonders in den Kapiteln 8—10) noch genau wüßten.

(Abgeschlossen am 9. 3. 1957)

Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch*

Von **Paul Kahle**
(Oxford, St. Aldate's 89)

Wenn wir von Targumen reden, den aramäischen Übersetzungen der hebräischen Bibel, so denken wir in erster Linie an das Targum Onḳelos zur Tora und an das Targum Jonatan zu den Propheten. Dies sind die zwei offiziellen jüdischen Targume und es ist unzweifelhaft, daß sie in Babylonien die Form erhalten haben, in der wir sie haben. In der Cairoer Geniza haben sich eine ganze Anzahl von Fragmenten dieser zwei Targume erhalten, die mit echter babylonischer Punktation versehen sind, die schon deshalb zweifellos in Babylonien im Umlauf gewesen sein müssen, und nicht ein einziges Stück eines andern Targums mit dieser Punktation ist gefunden worden. Von den uns bekannten Targumen scheinen nur diese zwei in Babylonien gebraucht worden zu sein.

Der Name Onḳelos, unter dem das Targum zur Tora gewöhnlich zitiert wird, ist nichts anders als Aquilas. Aquilas galt als der Verfasser einer griechischen Übersetzung der Bibel, die sich bemühte, den griechischen Bibeltext dem zu Grunde liegenden hebräischen Bibeltext nach Möglichkeit anzugleichen, bis zur sklavischen Wiedergabe aller Einzelheiten. Der Name des Verfassers dieser griechischen Übersetzung wird im palästinischen Talmud עקילס ʿAḳilas geschrieben. Wir erfahren, daß er ein Proselyt war, also kein geborener Israelit, und daß er ein Schüler des Rabbi ʿAḳiba gewesen ist. Der Name des Verfassers lautet im babylonischen Talmud אונקלוס Onḳelos, ein Name, der zweifellos auf Aquilas zurückgeht. Im allgemeinen ist aber mit diesem Namen keine Bibelübersetzung verbunden. Nur an einer Stelle des babylonischen Talmuds (Megilla 3a) wird das Targum zur Tora dem Onḳelos, »dem Proselyten« (הגר) zugeschrieben, und ebenda wird als Verfasser des Targums zu den Propheten Jonatan b. ʿUzziel genannt. Dieser Hinweis im babylonischen Talmud ist die einzige Stelle für die Verbindung dieser zwei babylonischen Targume mit diesen zwei Namen.

Aber wie seinerzeit Ludwig Blau[1] nachgewiesen hat, hängt der babylonische Talmud hier vom palästinischen Talmud ab, in dem wir (Meg. 1, 9) einen Hinweis auf die griechische Übersetzung des Aquilas finden. Erst der babylonische Talmud hat den Namen Aquilas, zu Onḳelos verändert, mit der aramäischen Übersetzung der Tora

* Vgl. Cap. III der neuen Ausgabe meiner im Druck befindlichen Cairo Geniza.

[1] JQR XI, 1897, S. 738f.

zusammengebracht, offenbar auf Grund der Erwägung, daß das Targum Onḳelos den aramäisch sprechenden Juden eine ähnliche Hilfe für die korrekte Auffassung der hebräischen Tora bieten sollte, wie die dem Aquilas zugeschriebene griechische Übersetzung der Bibel den griechisch sprechenden Juden für das Verständnis der hebräischen Bibel.

Was die Sprache des Targum Onḳelos anlangt, so hat Gustaf Dalman — wie schon andere vor ihm — richtig erkannt, daß sie weder zu der in Babylonien noch zu der in Palästina gesprochenen Sprache stimmt, in denen die aramäischen Teile der beiden Talmude verfaßt sind. Er hat darauf hingewiesen, daß diese Sprache dem biblischen Aramäisch nahesteht, und hat gemeint daraus schließen zu können, daß wir hier eine im wesentlichen richtige Überlieferung der einst in Judäa gesprochenen Sprache vor uns haben. Das schränkt er freilich schon selber ein mit dem Hinweis darauf, daß es sich hier nicht um die Niederschrift einer Übersetzung in den jüdischen Volksdialekt handeln könne, sondern um eine gelehrte und künstliche Nachbildung des hebräischen Originals.

Was aber Dalman nicht erkannt hat, ist die Tatsache, daß die Ähnlichkeit der beiden Texte darauf beruht, daß beide in der Sprache abgefaßt sind, die sich als die offizielle aramäische Sprache im persischen Reiche durchgesetzt hatte. Dieses offizielle Aramäisch war ursprünglich nur einer von verschiedenen Dialekten, die im Umlauf waren. Aber die Bedürfnisse des persischen Reiches hatten dazu geführt, daß einer dieser Dialekte sich als literarische Sprache einigermaßen einheitlich durchsetzte. In ihr sind ziemlich alle die aramäischen Texte abgefaßt, die wir kennen. Um nur einige zu nennen: die aramäischen Teile der biblischen Bücher Esra und Daniel, ferner die von G. R. Driver veröffentlichten Lederurkunden aus Susa[2], die von dem Achämeniden-Prinzen Arscham, dem Satrapen, an seine Beamten in Ägypten gesandt worden sind, Briefe die ganz abgesehen von ihrem Werte an sich auch dadurch besonders wichtig sind, daß sie von nicht-jüdischen Kreisen stammen, ein Beweis dafür, daß die Sprache damals ganz allgemein im persischen Reiche im Gebrauch war.

In wesentlich derselben Sprache sind die Dokumente und Schriftstücke geschrieben, die sich in der jüdischen Militärkolonie aus Elephantine in Oberägypten gefunden haben, die ja erst vor kurzem noch einen großen Zuwachs erhalten haben durch die Texte, die Charles Edwin Wilbour, ein amerikanischer Ägyptologe, der den Winter auf seiner Dahabiyye auf dem Nil zu verbringen pflegte, im Jahre 1893 bei Assuan erworben hatte. Die Papyri sind 1947 an das Brooklyn

[2] Aramaic Documents of the Fifth Century B. C. Transcribed and edited with translation and notes by G. R. Driver, Oxford 1954.

Museum in New York gekommen und 1953 durch Emil G. Kraeling veröffentlicht worden[3].

In derselben literarischen Sprache sind das Targum Onḳelos und im wesentlichen auch das Prophetentargum verfaßt worden. Nur dürfen wir darüber nicht außer Acht lassen, worauf einmal H. L. Ginsberg, vom Jewish Theological Seminary of America in New York, hingewiesen hat bei seiner sehr instruktiven Besprechung des Buches von Franz Rosenthal über die Aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen (Leiden 1939), wo er ausführt[4]:

Das offizielle Aramäisch ist niemals ganz einheitlich gewesen außer in der Idee (intention) und im Laufe der Zeit, speziell nach dem Untergang des Achämeniden-Reiches, wurde dies Aramäisch mehr und mehr gefärbt durch die gesprochene Sprache der Schreiber. In dieser gefärbtenForm wurde es in der Schreibung weiter gebraucht durch die Palmyrener und die arabischen Nabatäer allgemein, und durch die Juden für bestimmte Zwecke.

Die Konsequenz aus dieser zweifellos richtigen Beobachtung muß natürlich sein, daß wir es den in literarischem Aramäisch verfaßten Texten an sich sprachlich gar nicht ansehen können, wann und wo sie geschrieben sind. Hinweise darauf bieten erst gewisse Eigentümlichkeiten, die auf die Schreiber der Texte zurückgehen, auf Grund der von ihnen gesprochenen Sprache.

Das gilt zunächst für das Targum Onḳelos. Wir müssen es uns klar machen, daß dies Targum in literarischem Aramäisch verfaßt ist, und daß dieser Text über die Form der Sprache, die einst vom Volke zur Zeit des beginnenden Christentums gesprochen worden ist, überhaupt gar nichts aussagt. Außerdem ist es ganz sicher, daß dieses Targum erst nach der Zerstörung des Tempels verfaßt worden ist, zur Zeit da man daran ging das Judentum zu reorganisieren. Noch der Name unter dem das Targum bekannt ist, erinnert daran. Der Proselyt Aquilas, der dem nach der Zerstörung des Tempels wieder erstehenden Judentum die vertrauenswürdige griechische Bibelübersetzung bescherte, die seinen Namen trägt, ist der Prototyp des Proselyten Onḳelos, der dem wieder erstehenden Judentum die aramäische Übersetzung der Tora bescherte, die maßgebend werden sollte.

Was aber als ganz sicher gelten kann, und doch selbst einem Gelehrten wie Gustaf Dalman kaum in den Sinn gekommen ist, ist die Tatsache, daß dieses in literarischem Aramäisch verfaßte Targum

[3] The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B. C. from the Jewish Colony at Elephantine. Edited with a historical introduction by Emil G. Kraeling. Published for The Brooklyn Museum by the Yale University Press, New Haven 1953.

[4] Journal of the American Oriental Society, vol. 62, 1942, S. 232.

Onḳelos in Palästina nicht hat Fuß fassen können. Zum Erweis dieser Tatsache genügt es, ein paar Sätze aus A. Berliners Einleitung zu seinem Neudruck der Sabbioneta-Ausgabe des Targum Onḳelos herzusetzen[5]:

... Diesem Targum auf dem heimatlichen Boden selbst Geltung und Ansehen zu verschaffen, konnte nicht gelingen ... Darum genoß auch das Targum bisher kein Ansehen bei den Gelehrten Palästinas. Man beachtete es nur, wenn man es zu tadeln hatte; und zitierte niemals aus demselben, als sonst aus der griechischen Übersetzung. Daher kann man auch kein Zitat aus dem Targum in der Mischna, auch nicht im jerusalemischen Talmud, namentlich auffinden ...

Das heißt doch, daß das Targum Onḳelos in Palästina ohne Bedeutung gewesen ist. Wenn das Targum Onḳelos, wie Berliner mit vielen anderen voraussetzt, in Palästina entstanden ist, so müssen wir annehmen, daß es selbst den doch in Palästina ziemlich allmächtigen Rabbinen, die nach der Zerstörung des Tempels an der Reorganisation des Judentums arbeiteten und unter denen einer der prominentesten Rabbi ʿAḳiba gewesen ist, nicht imstande gewesen sind, ein den Palästinern offenbar wohl vertrautes Targum durch ein neu geschaffenes Targum, eben das Targum Onḳelos, zu ersetzen.

Die andere Alternative ist, daß die in Palästina an der Reorganisation des Judentums arbeitenden Rabbinen gar nicht daran gedacht haben, das dort kursierende Targum durch ein neues zu ersetzen, und daß das Targum Onḳelos erst in Babylonien entstanden ist. Sicher ist, daß es dort schon früh in Umlauf gekommen ist. Wir erfahren aus der Masora zum Targum Onḳelos, daß Handschriften des Targum Onḳelos mit verschiedenen Lesarten dort im Umlauf waren, die nach den beiden Talmud-Akademien von Sura und Nehardea benannt waren. Da die Hochschule von Nehardea schon im Laufe des 3. Jh.s zerstört worden ist, müssen wir annehmen, daß das Targum Onḳelos in den beiden Akademien zuvor bekannt und im Umlauf gewesen ist.

Das Targum Onḳelos ist dann in den nächsten Jahrhunderten weiter in Babylonien auf Grund von Mischna und Talmud ausgebildet worden, bis es schließlich die maßgebende Erklärung geworden war, die in der offiziellen literarischen aramäischen Sprache zu jeder Stelle der Tora die korrekte jüdische Auffassung des Textes stellte und die bei den Juden die höchste Autorität gewonnen hatte. Als solche ist das Targum nach Palästina überführt worden. Es ist dorthin überführt worden zusammen mit anderen maßgebenden Erzeugnissen des babylonischen Judentums, speziell dem babylonischen Talmud, und der einjährigen Paraschen-Einteilung der Tora — in Palästina hatte so lange der palästinische Talmud, das palästinische Targum

[5] Berlin 1884, Bd. II, S. 108f.

und die dreijährige Seder-Einteilung der Tora gegolten. Wir erfahren von verschiedenen Bemühungen, die unternommen wurden, daß das palästinische Judentum den babylonischen Talmud und die gaonäischen Traditionen übernehmen sollte, nachdem Babylonien und Palästina, die Hauptzentren des damaligen Judentums, unter der gemeinsamen arabischen Oberherrschaft vereinigt waren. Schon um die Mitte und das Ende des 8. Jh.s wird uns von derartigen Bemühungen berichtet[6]. Aber solche weittragenden Änderungen lassen sich nicht so schnell durchführen. In der Cairoer Geniza haben sich eine Anzahl von Fragmenten des palästinischen Pentateuchtargums erhalten, das in Palästina gebraucht worden ist, ehe das Targum Onḳelos dorthin überführt worden ist, darunter Reste von Prachthandschriften, in denen auf den hebräischen Bibelvers der entsprechende Vers des palästinischen Pentateuchtargums folgt. Sie bezeugen, daß die Nachfrage nach Torahandschriften mit dem palästinischen Targum damals noch sehr rege war[7]. Man hat den Eindruck, daß das Targum Onḳelos in Palästina vor dem Jahre 1000 kaum wirklich eingeführt worden ist. Dann aber hat es sich so durchgesetzt, daß es das alte palästinische Targum völlig verdrängt hat, so daß Fragmente von dem nur noch in der Geniza gefunden worden sind.

Es war daher schon ein Aufsehen erregendes Ereignis, als es Professor A. Diez Macho in Barcelona gelang, ein vollständiges Exemplar (450 Blatt Pergament) des palästinischen Targumtextes im Manuskripte Neofiti I der Bibliotheca Vaticana zu entdecken, das wahrscheinlich im 15. Jh. in Italien geschrieben worden ist, und das uns nun dies lang vermißte palästinische Pentateuchtargum in einer Weise zugänglich macht, wie wir das kaum hätten erwarten können. Ich komme gleich darauf zurück.

Der dem Prophetentargum beigelegte Name Jonatan ist einfach eine Übersetzung des griechischen Namens Theodotion. Dem Theodotion wurde eine griechische Bibelübersetzung zugeschrieben, die von Origenes in seiner Hexapla benutzt worden ist, von der wir aber jetzt wissen, daß es eine griechische Bibelübersetzung war, die schon in vorchristlicher Zeit im Umlauf gewesen ist. Der Name wurde, zu Jonatan hebraisiert, dem angeblichen Verfasser des babylonischen Prophetentargums beigelegt, und dieser später mit Jonatan b. ʿUzziel identifiziert, einem Schüler des Hillel, mit dem es an sich nichts zu tun hatte.

Ganz anders als im Targum Onḳelos können im Prophetentargum alte Bestandteile nachgewiesen werden, die weit in vorchristliche Zeit zurückgehen. Sowohl W. H. Brownlee (von der Duke University

[6] Vgl. die Nachweise in meinem Buch »The Cairo Geniza«, London 1947, p. 25.

[7] Vgl. Masoreten des Westens II, 1930, p. 12.

in North Carolina)[8] als auch Dr. Naftali Wieder vom Jews' College in London[9] haben es wahrscheinlich gemacht, daß der in Höhle Qumran I gefundene Habakkuk Kommentar unser Prophetentargum in verschiedener Hinsicht vorauszusetzen scheint. Genaue Untersuchungen des Prophetentargums werden durchgeführt werden müssen, sobald die neue Ausgabe desselben erschienen sein wird, die Dr. Alexander Sperber, zum Teil noch in Bonn, vorbereitet hat. Wir wissen, daß Zusatzmaterial zum Prophetentargum öfters zitiert wird, z. B. durch Raschi, durch Ḳimḥi und etwa im Reuchlinschen Prophetenkodex von 1105, von dem den Targumtext seiner Zeit Paul de Lagarde veröffentlicht[10] hat und der jetzt durch Sperber in einer Facsimile-Ausgabe in Kopenhagen veröffentlicht worden ist[11]. »Dürfen wir bei dieser Übereinstimmung historischer Zeugnisse und im Besitz hagadischer Targum-Fragmente zu den Büchern Richter, Samuel, Könige, Jesaia, Jeremia, Ezechiel, Micha, Habakkuk, Zacharija nicht die Folgerung machen, daß es zu den sämtlichen prophetischen Büchern ein vollständiges jerusalemisches Targum müsse gegeben haben«, schreibt Zunz[12].

Professor A. Diez Macho hat erst kürzlich ein Stück Targum aus Josua, aus New York, publiziert, von dem ich ein anderes Fragment in dem Geniza Material in Cambridge (Box B 13[12]) gefunden hatte, das auf meinen Vorschlag von A. McIntosh in Bonn bearbeitet worden ist. Dieser Tage schreibt mir Diez Macho in einem Briefe, er publiziere in einer der nächsten Nummern der Zeitschrift Biblica ein neues Fragment des palästinischen Targums der Propheten, das er gefunden hat.

Es ist ganz sicher, daß das Prophetentargum in Babylonien im Umlauf gewesen ist und daß es — wie das Targum Onḳelos — dort die Form erhalten hat, die wir kennen, und daß es zusammen mit dem Targum Onḳelos in Palästina eingeführt worden ist. Die Geschicke des Prophetentargums sind einstweilen schwer zu übersehen und

---

[8] The Dead Sea Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan. Duke University, Febr. 2, 1953. — The Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan, JJSt, vii, 1956, 169—186.

[9] The Habakkuk Scroll and the Targum, JJSt iv, 1953, 14—18.

[10] Prophetae Chaldaice. Paulus de Lagarde e fide codicis reuchliniani edidit, Lipsiae 1872.

[11] Corpus Codicum Hebraicorum Medii Aevi. Redigendum curavit Rafael Edelmann. Pars II: The Pre-Masoretic Bible. Discovered in Four Manuscripts Representing a Unique Tradition. I The Codex Reuchlinianus . . . and published with a General Introduction, detailed Description of the Mss. and Basic Conclusions by Alexander Sperber. Copenhagen, Ejnar Munksgaard 1956.

[12] Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt, Berlin 1832, S. 79.

müssen nun, sobald Material zur Verfügung steht, neu untersucht werden.

Im Prophetentargum haben wir neben der Übersetzung des hebräischen Bibeltextes sehr viel Material, das dem Midrasch entnommen ist, in dem sehr oft ein interessanter Kommentar zum Bibeltext enthalten ist. Im Targum Onḳelos fehlt dieses dem Midrasch entnommene Element fast ganz. Es enthält fast nur eine wörtliche Übersetzung des hebräischen Toratextes, die allerdings, wie wir gesehen haben, genau die Auffassung wiedergibt, wie sie in Mischna und Talmud vorausgesetzt ist. Im Gegensatz dazu enthält das palästinische Pentateuchtargum neben der wörtlichen Übersetzung des hebräischen Bibeltextes sehr ausführliche Erklärungen aus dem Midrasch, so daß oft die Übersetzung eines einzigen Bibelverses eine halbe Seite Text und mehr in Anspruch nimmt. Was wir bisher an Midraschmaterial gehabt haben, stammt alles aus viel späterer Zeit. Da ist es nun ganz besonders wichtig, daß kürzlich Reste eines alten Midraschbuches bekannt geworden sind, das sich in Höhle Qumran I vom Toten Meer gefunden hat[13].

Es handelt sich um jene Lederrolle in aramäischer Sprache, die sich wegen ihres fragmentarischen Zustandes schwer hatte öffnen lassen. Nachdem die Rolle in den Besitz der Universität Jerusalem gekommen ist, hat man sie dort mit aller Sorgfalt aufgerollt und fünf von den vorhandenen 22 Kolumnen sind nun veröffentlicht worden unter dem allerdings sehr irreführenden Titel »A Genesis Apokryphon«. Es handelt sich hier natürlich um einen Text, der verfaßt worden ist lange vor der Zeit, da man die Bezeichnungen kanonisch und apokryph auf Schriftstücke verwenden konnte. Was von dem Text bekannt gemacht ist, sind Erzählungen von der Geburt des Noah und einiges von der Geschichte des Abraham[14]. Die biblische Geschichte ist hier paraphrasiert und erweitert. Der Verfasser will sie dadurch anziehender und besser verständlich machen. Chronologische und geographische Genauigkeiten, die beigefügt werden, tragen dazu bei, den Text in die Zeit und den Raum zu stellen. Im Gegensatz zum Buche der Jubiläen, mit dem das Buch zweifellos Verwandtschaft aufweist, entspricht die Chronologie hier nicht einer vorgefaßten Meinung. Die haggadischen Partien sind organisch gebunden an den Bibeltext, der erklärt werden soll durch Annäherung der verschiedenen Stellen der Genesis an einander oder mit Hilfe einer ähnlichen Erzählung. Die Ausführungen in diesem Midraschbuch folgen Vers

[13] A Genesis Apokryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX—XXII by Nahman Avigad and Yigael Yadin, Jerusalem 1956.

[14] Vgl. zum Folgenden die sehr instruktiven Ausführungen von G. Vermès, Le plus ancien Midrash sur la Genèse, Cahiers Sioniens X.

für Vers der biblischen Erzählung. Man hat die Empfindung, daß man es hier mit einem umfangreichen Midraschmaterial zu tun hat, das zur Hand sein sollte, und zwar in aramäischer Sprache, in der dem Volke der Bibeltext verdolmetscht wurde. Es ist gewiß nicht eigentlich als eine alte Form des Targums zu bezeichnen, wie ich das einmal gesagt habe[15], aber man braucht nur das palästinische Pentateuchtargum zu studieren, um zu erkennen, wie viel an Midraschmaterial darin enthalten ist, freilich nicht in literarischem Aramäisch, sondern übertragen in das vom Volke gesprochene Aramäisch, in der das palästinische Pentateuchtargum geschrieben ist.

Ein Versuch, die Sprache dieser Midraschrolle festzulegen ist von E. Y. Kutscher, von der Universität Jerusalem, unternommen worden[16]. Man kann es verstehen, daß ihm viel daran gelegen war, der Sprache dieser der Universität Jerusalem gehörigen Rolle möglichst bald näher zu kommen. Nach einer Übersicht über den sprachlichen Hintergrund (1) behandelt er die Sprache der Rolle und das Mittelaramäisch (2), die Sprache der Rolle und das Biblisch-Aramäisch (3), die Sprache der Rolle: eine Sprache im Übergang vom Reichsaramäischen zum Mittelaramäischen (4), Einfluß des Biblisch-Aramäisch auf die Sprache der Rolle (5), Nichtbiblische Reichsaramäische Elemente in der Rolle (6). Das Mittelaramäisch in der Rolle = Westaramäisch (7). Das Mittelaramäisch der Rolle steht nahe dem Targum Onḳelos und dem Christlich-Aramäischen (8). Die Sprache der Rolle und das Christlich-Aramäische von Palästina (9). Die Sprache der Rolle und die des Samaritanisch-Aramäischen (10), örtliche Elemente in der Sprache der Rolle (11), Hebräische Elemente in der Sprache der Rolle (12), Ursprungsplatz der Midrasch-Rolle (13), Ursprungszeit der Rolle (14). Es folgen Bemerkungen über Eigennamen, Orthographie und zum Text.

Das hört sich sehr gelehrt an und doch habe ich gegenüber diesen Ausführungen meine Bedenken. Bei näherem Zusehen erkennt man bald, daß das sprachliche Material, auf Grund dessen die Untersuchung geführt ist, etwas dürftig ist. Daß nur 5 von den 22 Kolumnen des Midraschbuches berücksichtigt sind, liegt an der schlechten Erhaltung der Rolle. Immerhin, wir wissen von zehn Fragmenten des aramäischen Henoch und drei Fragmenten des aramäischen Tobit, die in Höhle 4 gefunden sind, und wir wissen von anderen aramäischen Texten, die in den Höhlen vom Toten Meer und in der Cairoer Geniza gefunden sind. Die Verwertung dieser Texte erscheint mir sehr viel

[15] Matthew Black, Die Erforschung der Muttersprache Jesu, ThLZ 1957, Sp. 664.

[16] The Language of the Genesis Apokryphon. A preliminary Study (Offprint from Aspects of the Dead Sea Scrolls. Scripta Hierosolymitana, Vol. IV 1—34, Jerusalem 1957.

wichtiger zur Bestimmung der Sprache dieses Midraschbuches als die Inschriften in aramäischen Sprachen, die von Juden, Palmyrenern und Nabatäern eingemeißelt sind, die Kutscher reichlich heranzieht. Man hat gelegentlich den Eindruck, daß dem Verfasser der prinzipielle Unterschied zwischen Texten in literarischem Aramäisch und Texten in einer in Palästina gesprochenen aramäischen Sprache nicht ganz zum Bewußtsein gekommen ist.

Dazu kommt, daß die aramäischen Texte, die von Juden, Samaritanern und Christen in den vom Volke gesprochenen Sprachen verfaßt sind, weithin neue Ausgaben und kritische Bearbeitungen erfordern, ehe man sie so verwerten kann, wie Kutscher es tut.

Trotzdem mag Kutscher das Alter der Midraschrolle und ihre Lokalisierung im wesentlichen richtig bestimmt haben. Es mag sein, daß die in Qumran I aufgefundene Rolle im ersten vorchristlichen Jahrhundert oder etwas später geschrieben ist; aber die Abfassung des Midraschbuches scheint mir früher stattgefunden zu haben. Ein diesem ähnliches Buch scheint mir im Buche der Jubiläen vorausgesetzt zu sein. Bei der in Qumran I aufgefundenen Rolle werden wir es mit der Abschrift eines älteren Textes zu tun haben.

Es ist auch mir sehr wahrscheinlich, daß dieses Buch in Palästina entstanden ist. Ich glaube aber nicht, daß man das bei einem in literarischem Aramäisch verfaßten Texte durch sprachliche Argumente beweisen kann, wie das Kutscher zu tun versucht hat.

Was die von den Samaritanern verfaßten aramäischen Texte anlangt: Seitdem ich vor 60 Jahren in meiner Dissertation[17] über die Ausgabe des samaritanischen Targums durch Petermann-Vollers[18] gearbeitet habe, habe ich mich bemüht, zuverlässiges Material zum Targum der Samaritaner zu sammeln in Rom, Nāblus, London, Cambridge, Oxford, Leningrad. Pater José Ramón Díaz in Logroño/Zaragoza, ein Ordensbruder von Professor A. Diez Macho in Barcelona, hat sich bei mir in das Material des samaritanischen Targums gut eingearbeitet und ich habe ihm mit der Zeit alles von mir gesammelte Material zur Verarbeitung übergeben. Dazu hat er auch selber weiteres Material mit Sorgfalt und Verständnis gesammelt und verarbeitet und wir können in Kürze eine wirkliche Ausgabe der Genesis des samaritanischen Targums erwarten, der dann bald die weiteren Teile des Targums folgen sollen[19]. Erst wenn er einen zuverlässigen Text

[17] Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuchtargum, Halle 1898.

[18] Pentateuchus Samaritanus. Ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias lectiones adscripsit H. Petermann, Berlin, I 1872, II 1882, III 1883, IV 1885, V 1891 (III—V ed. K. Vollers).

[19] José Ramón Díaz, M. S. C., Ediciones del Targum samaritano. Estudios Biblicos, Vol. XV, Madrid 1956, pp. 105—108.

hat, wird er eine Grammatik und ein Lexikon zum samaritanischen Targum schreiben können.

Was die liturgischen aramäischen Texte der Samaritaner anlangt, so hat sich Dr. John Bowman, der Leiter des Hebrew Department der University of Leeds mit verschiedenen seiner Schüler und Mitarbeiter der Arbeit angenommen, und wir werden sehr bald die Früchte dieser Arbeit sehen können.

Was die christlich-palästinisch-aramäischen Texte anlangt, so hat sich Professor Matthew Black in St. Andrews dieser Texte angenommen. Seine Ausgabe des christlich-palästinisch-aramäischen Horologion, eines Textes, den ich 1906 in Kairo für die Berliner Staatsbibliothek erworben hatte, hat gezeigt, daß die Probleme bei diesen Texten wesentlich anders liegen als seiner Zeit Francis C. Burkitt oder Friedrich Schultheß gedacht haben[20].

Was das palästinische Pentateuchtargum anlangt: Sobald mir Professor Diez Macho von seinem Funde einer vollständigen Handschrift dieses Targums in Manuskript Neofiti I der Bibliotheca Vaticana Mitteilung machte, war es mir klar, daß eine neue Ausgabe der von mir 1930 veröffentlichten Geniza-Fragmente dieses Targums erforderlich war. Ich habe mir neue Photographien der Cambridger Geniza-Fragmente anfertigen lassen, und die sind ganz ausgezeichnet geworden. Außerdem habe ich mir eine Photographie der in Betracht kommenden Teile von Neofiti I kommen lassen. Seit Anfang Oktober steht mir in Pater Georg Schelbert ein jüngerer Fachgenosse zur Seite, der zu mir nach Oxford gekommen ist, um während des freien Jahres, das ihm von seinem Schweizer Missionshaus zu Studienzwecken bewilligt ist, bei mir am palästinischen Pentateuchtargum zu arbeiten. Er hat sich zunächst das wichtige Fragment von der Pergamentrolle mit dem palästinischen Targum von Exod. 21—23 vorgenommen (Ms. A in Masoreten des Westens, II, 1930), das mit palästinischer Punktation versehen ist und dadurch besonders wertvoll ist, da es sehr genaue Angaben über die Aussprache des Targums enthält. Die weiteren Fragmente werden folgen. Zu den von mir veröffentlichten Geniza-Fragmenten sind weitere gekommen, die Professor Marx mir aus der Bibliothek des Jewish Theological Seminary of America in New York herausgesucht und in Photographien zugesandt hat. Sie sind von A. McIntosh in Bonn bearbeitet worden. Weitere Fragmente hat A. Diez Macho entdeckt und zum Teil auch schon publiziert. Er hat darauf mit Recht hingewiesen, daß diese von uns publizierten Geniza-Fragmente von besonderer Wichtigkeit sind,

---

[20] A Christian Palestinian Syriac Horologion (Berlin Ms. Or. Oct. 1019) Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature, (New Series I) Edited by Matthew Black, Cambridge, University Press, 1954.

weil ihre Sprache weithin von Entstellungen durch das aus Babylonien stammende targumische Aramäisch frei sind. Dazu kommt, daß diese alten Fragmente zum Teil mit ausgezeichneter Vokalisation versehen sind. Die vollständige Handschrift des palästinischen Pentateuchtargums weist keine Vokalisation auf.

Professor A. Diez Macho selber bereitet eine Ausgabe des vollständigen Vatican Ms. Neofiti I mit allen Randnotizen und sonstigen variae lectiones für die spanische Polyglottenbibel vor, und die Bibliotheca Vaticana hat sich entschlossen, von der vollständigen Handschrift Neofiti I eine Faksimile Ausgabe zu veranstalten, zu der der glückliche Entdecker eine Einführung schreiben wird in lateinischer und hebräischer Sprache.

Wir werden uns ferner der sonstigen Materialien des palästinischen Pentateuchtargums annehmen müssen, von deren Existenz wir wußten; des sog. Fragmententargums und des Pseudo-Jonatan Targum. Das Fragmententargum erkennen wir jetzt als eine Zusammenstellung von Midraschmaterial aus dem palästinischen Pentateuchtargum, das man nicht missen wollte, als das Targum Onkelos als maßgebendes Targum auch in Palästina eingeführt wurde. Ich habe mit Professor M. Black, St. Andrews, die Wichtigkeit einer neuen Bearbeitung des Fragmenten-Targums auf Grund des jetzt zur Verfügung stehenden Materials besprochen und eine neue Ausgabe des Targums nach zum Teil vokalisierten Handschriften ist bereits in Angriff genommen.

Das wird bei dem Targum Pseudo-Jonatan vielleicht nicht nötig sein, da es sich hier um die Einarbeitung des palästinischen Pentateuchtargums in das Targum Onkelos handelt. Wo wir nun beide Targume gesondert vor uns haben, sind wir eigentlich nur daran interessiert, festzustellen, wie das palästinische Targum bei dieser Einarbeitung modifiziert worden ist. Außerdem kennen wir von diesem Targum nur die eine Handschrift, die von Ginsburger abgedruckt ist[21].

Immerhin, wie wichtig das Material sein kann, das auch in diesem Pseudo-Jonatan-Targum enthalten ist, möge ein Beispiel zeigen, das Abraham Geiger im zweiten Exkurs seiner Urschrift behandelt hat. Ich führe es an mit den Worten von Theodor Nöldeke, der in seinem Buche »Die Alttestamentliche Literatur« (Leipzig 1868) S. 256 über die Beobachtung von Geiger mit folgenden Worten berichtet.

Die Stelle v. Mose 33 11 »und nicht sollen seine Hasser stehen bleiben« wird übersetzt: »und nicht sollen die Hasser des Hohenpriesters Johanan einen Fuß zum Stehen haben«. »Der hohe Priester Johanan« ist nun in den jüdischen Schriften die regelmäßige Bezeichnung des gewaltigen Herrschers

[21] Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch). Nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031) herausgegeben von Dr. M. Ginsburger, Berlin 1903.

Johannes Hyrkanus. Diese Stelle muß sich aus seiner Regierungszeit (135—105 v. Chr.) erhalten haben, denn später hat die Engherzigkeit der geistlichen Beherrscher des jüdischen Volkes das Andenken dieses Helden auf eine schnöde Weise verunglimpft, weil er sich nicht ihren Schulmeinungen angeschlossen hatte, so daß eine Einschiebung seines Namens nach seinem Tode eine Unmöglichkeit geworden wäre. So finden wir in diesem Targum auch noch allerlei Auslegungen, welche in den normativen Schriften des Judenthums (wie der Mischna) gemißbilligt werden, die mithin in eine ältere Zeit hineinreichen.

Das palästinische Pentateuchtargum wird sprachlich und sachlich von größter Bedeutung sein, nun da wir es vollständig in Händen haben.

Für die sprachliche Seite kommen daneben die aramäischen Teile des palästinischen Talmuds in Betracht. Diese beiden Quellen sind von dem Leidener Professor A. J. Wensinck herangezogen worden. Er hat in den letzten Jahren seines Lebens (er starb im September 1939) Studien gemacht zur Kenntnis des in der Zeit des entstehenden Christentums in Palästina gesprochenen Aramäisch. Als ich ihn im Sommer 1938 in seinem Institut in Leiden zum letzten Male sah, zeigte er mir die umfangreichen Sammlungen, die er sich für diesen Zweck angelegt hatte. Er hatte die Texte des palästinischen Targums, so weit sie damals zugänglich waren, lexikalisch und grammatikalisch verzettelt, hatte die griechischen Äquivalente berücksichtigt und war gerade dabei, die aramäischen Teile des palästinischen Talmuds nach der Erstausgabe, Venedig 1523, heranzuziehen. Ich habe die umfangreiche Zettelsammlung durchgesehen und wir haben die sich daraus ergebenden Probleme eingehend erörtert. Ihm war es beim Studium dieses Materials besonders eindrucksvoll gewesen, daß das zweimal in den Evangelien sich findende Rabbuni, das sich noch in keinem rabbinisch aramäischen Text hatte finden lassen, in den Fragmenten des palästinischen Targums immerfort vorkommt. Seine schwere Erkrankung hat ihn verhindert, die Arbeit weiter zu fördern. Nach dem Kriege ist es mir möglich gewesen, dank den Bemühungen von Professor F. A. H. de Boer, den ich auf der Tagung der Old Testament Society 1946 in Cardiff sprach, und dem Entgegenkommen von Frau Professor Wensinck, mit der ich die Sache eingehend im Jahre 1947 in Leiden besprochen habe, die Zettelsammlung für ein paar Jahre nach England zu bekommen. Ich habe mir die lexikalischen Sammlungen zum palästinischen Aramäisch in ein Buch eingetragen und habe damit ein wertvolles Lexikon des jüdisch palästinischen Aramäisch erhalten (ohne irgend ein Wort aus dem Targum Onkelos), das trotz seiner Unvollständigkeit durch die vielen von Wensinck gegebenen Belege, für viele meiner Schüler und Mitarbeiter von Nutzen geworden ist. Es wird einmal eine Grundlage

bilden müssen für ein zu schaffendes Wörterbuch für das palästinische Aramäisch. Andere Partien des Wensinck'schen Materials habe ich meinen einstigen Schülern Dr. Matthew Black und Dr. John Bowman zugänglich gemacht, die damals beide an der Universität Leeds tätig waren[22]. Das Zettelmaterial ist dann wieder nach Leiden gesandt worden und ist da in dem Institut von Professor T. Jansma aufbewahrt, der in Leeds unter Black und Bowman an dem Material gearbeitet hatte. Die Verfügung über das Material hat Professor F. A. H. de Boer. Es wäre zu wünschen, daß die Beobachtungen, die Wensinck gemacht hat, weiter für die Erforschung des palästinischen Aramäisch verwertet werden könnten.

Was das Material aus dem palästinischen Talmud anlangt, so hat Kutscher darauf hingewiesen, daß man dafür nicht auf einen Druck, sondern auf Handschriften, so weit sie vorhanden sind, zurückgehen sollte, und er hat auf die Ausgabe dieser Fragmente hingewiesen, die Louis Ginzberg im Jahre 1909 veranstaltet hat[23]. Das ist an sich schon richtig, aber man wird dann doch besser auf die Handschriften selber zurückgehen, da Ginzbergs Abdruck nicht genügend auf die Verschiedenheit der Fragmente und erst recht nicht auf die gelegentlich vorkommende Vokalisation Rücksicht nimmt.

Weiteres Material von dem palästinischen Aramäisch findet sich im Midrasch Bereschit Rabba. Hugo Odeberg hat in Lund 1939 sein Buch »The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galiläan Aramaic« herausgegeben. Er hat dabei den Text der Ausgabe von Theodor und Ahlbeck verwendet. Aber Theodor hat, wie schon Ahlbeck gesehen hat, nicht die ältesten und wichtigsten Handschriften für die Ausgabe berücksichtigt. Eine besonders wertvolle Handschrift von Bereshit Rabba ist die aus der Palatina stammende Vatican-Handschrift Heb. 30. Kutscher hat in einem Mikrofilm der Handschrift noch ein paar palästinische Vokale festgestellt. Solche Vokalisation kommt auch in alten Geniza-Fragmenten von Bereshit Rabba vor, von denen ich Photographien besitze. Besonders wichtig erscheint mir hier ein Fragment aus Leningrad, Ms. Antonin 958, ein Palimpsest mit einem christlich-palästinischen Text als Unterschrift, in welchem in dem darüber geschriebenen Text von Bereshit Rabba eine ganze Anzahl von palästinischen Vokalzeichen vorkommen.

Odeberg und auch Kutscher und andere sprechen hier von galiläischem Aramäisch. Der Name erscheint mir als unberechtigt.

---

[22] Zu dem Wensinck-Material vgl. Matthew Black, The Unpublished work of the late A. J. Wensinck of Leiden = Appendix C zu seinem Buche: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 2nd ed. Oxford 1954, pp. 231—239.

[23] Yerushalmi Fragments from the Genizah. Vol. I: Text with various Readings from the Editio princeps, ed. by Louis Ginzberg. Jewish Theological Seminary of America, New York 1909.

Dalman hatte seinerzeit die Sprache des Targum Onḳelos als judäisches Aramäisch bezeichnet und im Unterschied dazu hat man sich daran gewöhnt, die im Aramäisch des palästinischen Talmud vorkommende Sprache als galiläisches Aramäisch zu bezeichnen. Dalmans Identifizierung der Sprache des Targum Onḳelos mit dem in Juda gesprochenen Aramäisch hat sich, wie wir gesehen haben, als Irrtum erwiesen. Die Arbeit am palästinischen Talmud hat doch wohl in Cäsarea begonnen. Daß die jüdischen Gelehrten, die daran arbeiteten, gezwungen waren nach Galiläa auszuwandern, berechtigt uns natürlich nicht, ihre Sprache als Galiläisch zu bezeichnen. Das in Judäa und in Galiläa gesprochene Aramäisch wird in der Aussprache gewisse Differenzen gehabt haben, aber kaum in der Schrift. Neben dem literarischen Aramäisch können wir nur das in Palästina und das in Babylonien gesprochene Aramäisch von einander unterscheiden. Der Name galiläisches Aramäisch hat keine Existenzberechtigung.

Das wichtigste Zeugnis in sprachlicher und sachlicher Hinsicht für das palästinische Aramäisch sind die Geniza-Fragmente mit den palästinischen Targum, und insbesondere wichtig nach Orthographie und Vokalisation ist hier das Fragment von der Lederrolle mit Ex 21—23, das ich in Masoreten des Westens II, 1930, p. 1—5 als Ms. A veröffentlicht habe. Es wird die Grundlage für das Studium der Sprache bilden müssen unter Beiziehung der anderen Geniza-Fragmente und natürlich des vollständigen Targums, wie es in der Vatican-Handschrift Neofiti I enthalten ist. Die Mischna-Stelle von Anfang Baba Qamma zählt vier Schädigungen auf, die dem Felde des Nachbarn zugefügt werden: durch das Rind (Ex 21 35 f.), durch die Zisterne (Ex 21 33), die anderen beiden Schädigungen sind in Ex 22 4.5 enthalten. Die Übersetzung der beiden Bibelverse lautet nach E. Kautzsch (1896):

> Wenn jemand seinen Acker oder Weinberg beweiden, sein Vieh aber frei laufen läßt und dasselbe auf fremdem Acker etwas frißt, so soll er das Beste vom Ertrag seines Ackers oder Weinbergs als Ersatz entrichten. Wenn Feuer ausbricht und das Gestrüpp ergreift, hernach aber auch ein Getreidehaufen oder das auf den Halmen stehende Korn, oder überhaupt ein Acker verbrennt, so muß der, der den Brand verursacht hat, das Verbrannte ersetzen.

Diese Übersetzung stimmt im allgemeinen zu der offiziellen Auffassung des Textes und ist in der Mischna und im Talmud vorausgesetzt. Die Schwierigkeit bei dieser Auffassung des Textes besteht darin, daß Worte desselben hebräischen Stammes, die in beiden Versen vorkommen, (וּבִעֵר, בְּעִירָה, יַבְעֵר in v. 4, הַמַּבְעֵר הַבְּעֵרָה in v. 5) einmal als Vieh und abfressen, das andere Mal als Feuer und verzehrt werden verstanden werden müssen.

Im palästinischen Targum, wie wir es im Cambridger Fragment vor uns haben, und wie es im Vatican Manuscript Neofiti I vollständig

bestätigt wird, sind die hebräischen Worte in beiden Fällen als Feuer und verzehrt werden verstanden worden. Diese Auffassung ist nach dem Vorgang anderer von Bruno Baentsch im Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen 1900, vertreten. Er übersetzt:

Wenn jemand sein Feld oder seinen Weinberg abbrennt und läßt das Feuer sich ausbreiten, so daß es das Feld des Nachbarn ergreift, so soll er mit dem besten Ertrag von seinem Felde und dem besten Ertrag seines Weinbergs Ersatz leisten. Kommt das Feuer aber (ohne seine Schuld) aus und ergreift das Dorngestrüpp, und es wird infolge dessen ein Getreidehaufen oder die reifende Saat oder überhaupt das Feld verbrannt, so soll der, der den Brand angelegt hat, (einfachen) Ersatz leisten.

Im palästinischen Pentateuchtargum sind die hebräischen Worte in beiden Fällen als Feuer und verzehrt werden aufgefaßt, und die Verse sind im wesentlichen so zu übersetzen, wie es Bruno Baentsch getan hat.

Es kann keine Frage sein, daß das palästinische Pentateuchtargum Ex 22 4 und 5 beide Male auf einen Schaden verwiesen hat, der durch Feuer verursacht worden ist. Es vertritt damit eine Auffassung der Bibelstelle, die den klaren Bestimmungen der Mischna widerspricht und die nur denkbar ist, wenn sie vorhanden gewesen ist lange bevor die mündliche Lehre in der Mischna aufgezeichnet worden ist.

Die grundlegende Bedeutung dieser Targumstelle ist mir klar zum Bewußtsein gekommen in einer Besprechung mit meinem alten Gießener Freunde und Mitarbeiter Dr. J. J. Weinberg, als ich ihn in Berlin aufsuchte, wo er Rektor des Rabbiner-Seminars geworden war. Im Verlaufe unser Besprechung dieser Targumstelle ist es mir so recht zum Bewußtsein gekommen, wie schwierig es für einen Talmudkenner, wie ihn, sein mußte, in einem jüdischen Text — wenn es auch ein alter Genizatext war, der uns damals allein bekannt war — eine Auffassung einer Bibelstelle zu finden, die mit den Bestimmungen der Mischna in klarem Widerspruch steht. Wie sehr er selber mit dem richtigen Verständnis dieser Stelle gerungen hat, beweist die Tatsache, daß der ganze erste Band seiner Untersuchungen im Talmud פחקרים בתלמוד (Berlin 1938) der Untersuchung des Verständnisses dieser zwei Bibelverse und ihrer Wiedergabe im palästinischen Targum gewidmet ist. Auf Grund seiner Einstellung zu den Dingen gab es für ihn nur zwei Möglichkeiten: entweder der Text des Targums ist verderbt, oder das erste יקידתה »Brand« ist als eine Form zu betrachten, die nach Analogie des hebräischen Textes in der Bedeutung von Vieh neu geschaffen worden ist.

Wir müssen die Stelle natürlich in der Weise zu verstehen suchen, wie Abraham Geiger ähnliche abweichende Auffassungen des Bibeltextes in den Formen des palästinischen Targums verstanden hat.

Wenn im 2. vorchristlichen Jahrhundert ein Zusatz zu dem Targum gemacht worden ist, so muß um jene Zeit das Targum existiert haben, und zu demselben Resultat führt die abweichende Auffassung des Targums in der Exodus-Stelle, die wir eben besprochen haben. Abraham Geiger hat über 100 Stellen vom palästinischen Targum, soweit es ihm zur Verfügung stand, im zweiten Exkurs seiner Urschrift behandelt, bei denen die Dinge ähnlich zu liegen scheinen. Wir werden diese Stellen an dem uns heute zur Verfügung stehenden Material erneut prüfen müssen und nach weiteren analogen Stellen suchen müssen. Nöldeke schrieb seinerzeit:

Geiger, welcher sich ein großes Verdienst um die richtige Würdigung der Targume wie überhaupt der alten Übersetzungen in ihrem Verhältnisse zum Grundtext erworben hat, hat auch den Nachweis erbracht, daß uns aus dem ältesten Targum noch bedeutende Reste mitten unter Stücken aus ganz anderer Zeit in der sogenannten Jerusalemer Überlieferung des Pentateuchtargums erhalten sind.

Wir können heute weiter gehen, da wir dies älteste Targum selbst und in vollständiger Gestalt und dabei nicht in späterer Überarbeitung vor uns haben. Dieses Targum wird damals, als es in der Zeit des entstehenden Christentums in Umlauf gewesen ist, nicht wesentlich anders ausgesehen haben, als wir es in unseren Quellen vor uns haben. Wir müssen nur bedenken, daß dieses Targum nie einen festen Text gehabt hat, wie wir es etwa vom Targum Onḳelos her gewohnt sind. Schon die alten Geniza-Fragmente mit diesem Targum, wenn sie zu derselben Bibelstelle erhalten sind, stimmen nie mit einander überein. Immerhin haben wir gesehen, daß die von der Mischna abweichende Auffassung des Targums in Ex 22 4, die in dem alten Geniza-Fragment aus Cambridge steht, sich genau so in der Handschrift des vollständigen Targums aus dem 15. Jh. findet. Erst im Pseudo-Jonatan ist die Stelle im Sinne der Auffassung der Rabbinen geändert worden.

Wenn im Targum von Dt 33 11 im 2. vorchristlichen Jahrhundert, wie wir gesehen haben, ein Zusatz gemacht worden ist, der nicht aus späterer Zeit stammen kann, so muß das Targum vor dieser Zeit im Umlauf gewesen sein. Das Targum muß sich durch seine Sprache und das Midraschmaterial, das es enthielt, großer Beliebtheit erfreut haben und wir können mit Sicherheit sagen, das Vorhandensein dieses Targums hat es verhindert, daß das später geschaffene Onkelos Targum in Palästina seinerzeit Fuß gefaßt hat.

Das in den Evangelien vorkommende Wort »Rabbuni« hat sich in rabbinischen Texten nicht nachweisen lassen. Im palästinischen Targum der Juden und im Targum der Samaritaner ist es ganz gewöhnlich.

Abraham Geiger schreibt am Ende seiner Betrachtungen, die er in seiner Urschrift dem palästinischen Pentateuchtargum gewidmet hat:

Die ernste und unbefangene Forschung auf diesem Gebiete wird auch sonst noch zu fruchtbaren Ergebnissen auf diesem Gebiete des Judentums führen.

Diese Erfahrung wird jeder machen, der sich dieser alten und letztlich aus vorchristlicher Zeit stammenden jüdischen Texte mit Aufmerksamkeit annimmt. Wir können aus ihnen sehr viel Zuverlässigeres erfahren als aus all dem Material, wie es Billerbeck und Bonsirvain in umfangreichen Bänden zusammengetragen haben. Was sie zusammengestellt haben, kann uns einen Eindruck geben, wie sich die Verhältnisse gestaltet haben seit der Reorganisation des Judentums nach der Zerstörung des Tempels. Es kann uns zeigen, wie die Rabbinen das Judentum für die Zukunft gestaltet haben.

In dem palästinischen Pentateuchtargum ist uns wesentliches Material erhalten, das aus vorchristlicher Zeit stammt, das nun genau wird studiert werden müssen von jedem, der die Verhältnisse des Judentums studieren will, wie es war zur Zeit des entstehenden Christentums. Und wir haben dieses Material in einer Sprache vor uns, von der wir annehmen können, daß sie im wesentlichen so von den ältesten Christen gesprochen wurde. Es handelt sich hier um ein Material, dessen Bedeutung nicht leicht überschätzt werden kann.

(Abgeschlossen am 17. März 1958)

Mt 5 21f. — ein Zeugnis sakraler Rechtsprechung in der Urgemeinde

Von Dr. theol. **Manfred Weise**
([15] Jena/Thür., Westbahnhofstr. 16 II)

Die von E. Percy[1] gelieferte ausführliche Interpretation von Mt 5 21f. hat m. E. dargetan, daß die Schwierigkeiten, die jene Verse bieten, nach wie vor der Lösung harren. Das Hauptproblem liegt dabei in der vermeintlichen Steigerung der Strafinstanzen (κρίσις — συνέδριον — γέεννα τοῦ πυρός) bei vermeintlicher oder tatsächlicher Gleichwertigkeit der Verschuldung (ὁ ὀργιζόμενος — ῥακά — μωρέ).

I

Im Folgenden soll nun ein Interpretationsversuch vorgelegt werden, der ausgeht von einem Ritus jener jüdischen Gruppe, die aus den Handschriften vom Toten Meer zu uns redet[2]:

---

[1] Ernst Percy, Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung. Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1, Bd. 49, Nr. 5, Lund 1953. Zu Mt 5 21f. vgl. bes. S. 123—143.

[2] Die nachfolgenden Ausführungen sind ausführlich begründet in meiner Dissertation »Kultzeiten und kultischer Bundesschluß in der ‚Ordensregel' vom

Im liturgischen Formular des Bundesschlußfestes (DSD I, 18—II, 18) nimmt der »Levitische Fluch« (II, 4b—10) einen bedeutsamen Platz ein. Durch ihn übergeben die Leviten »alle Männer des Loses Beli'als« (כול אנשי גורל בליעל) dem Gericht, das »durch alle, die die Rache vollziehen« (ביד כול נוקמי נקם II, 6a) bzw. »durch alle, die die Vergeltung üben« (ביד כול משלמי גמולים II, 6b. 7) bewirkt wird. Unter den נוקמי נקם bzw. משלמי גמולים sind nun, wie DSD IV, 11 Ende—14a, CDC II, 5—6 und CDC VIII, 1—2 zeigen, die »Verderberengel« (מלאכי חבל) bzw. Beli'al selbst zu verstehen[3]. Sie vollziehen die Vernichtung der אנשי גורל בליעל im ewigen Feuer[4].

Sind es im levitischen Fluch die Leviten, die den Übergaberitus feierlich vollziehen, so ist es DSD VIII, 6b. 7a der »Rat der Gemeinde« (עצת היחד, DSD VIII, 1ff.), dem diese Aufgabe obliegt. Über ihn heißt es:

ובחירי רצון לכפר בעד הארצ
ולהשב לרשעים גמולים

»Und Erwählte des [göttlichen] Wohlgefallens [sind sie:]
[Einmal], um zu sühnen für das Land,
[zum anderen], um den Gottlosen ihre Taten zu vergelten.«

גמולים . . . השב aber meint nicht den direkten Vollzug der Gerichtsbarkeit, sondern den Übergaberitus an die מלאכי חבל, wie die terminologische Übereinstimmung mit DSD II, 6b. 7 nahelegt. — Sowohl die Leviten (DSD II, 4b—10) als auch der »Rat der Gemeinde« (עצת היחד, DSD VIII, 1ff.) sind aber letztlich Vollzugsorgane der Gemeinde als solcher (vgl. die Amen-Responsion der Gemeinde, DSD II, 10).

Ein entsprechender Übergaberitus aber steht nun auch offensichtlich hinter einer Reihe neutestamentlicher Stellen, auf die gerade in letzter Zeit besonderes Augenmerk gerichtet worden ist[5]. In unserem

Toten Meer. Ein Beitrag zur Auslegung des ‚Manual of Discipline«, Jena 1955, Maschinenschrift IX, 176 S. — Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Dissertation.

[3] Vgl. dazu meine Dissertation S. 133ff. — Bestätigt wird diese Feststellung durch den ebenfalls zum levitischen Fluch DSD II, 4b—10 gehörigen Passus ולוא יהיה לכה שלום בפי כול אוחזי אבות, der nach P. Wernberg-Møllers glänzender Interpretation (»Notes on the Manual of Discipline (DSD) I, 18; II, 9; III, 1—4. 9; VII, 10—12; and XI, 21—22«, in: Vetus Testamentum III, 1953, S. 196, Anm. 5) mit »und nicht sei dir Frieden im Munde aller, die Fürsprache einlegen« zu übersetzen ist. Die אוחזי אבות sind demnach die Fürbitteengel, die für die אנשי גורל בליעל nicht eintreten, sondern sie vielmehr gerade dem Verderben durch die מלאכי חבל überlassen. — Vgl. dazu meine Diss. S. 137f.

[4] Vgl. dazu DSD II, 8 (Levitischer Fluch!) אפלת אש עולמים, DSD IV, 13 אש מחשכים, CDC II, 5—6 להבי אש. — Vgl. ferner die in meiner Dissertation, S. 152, Anm. 11 genannten Stellen.

[5] Ich nenne hier besonders E. Käsemann, Sätze heiligen Rechtes im NT, in: New Testament Studies 1, 1955, S. 248—60.

Zusammenhang seien besonders I Cor 5 1ff., wo συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος (v. 4) die Vollgemeinde meint, die die Verfluchung zu vollziehen hat, und I Tim 1 20 genannt, wo Paulus als Repräsentant der Gemeinde Hymenaios und Alexandros dem Satan übergibt (οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ)[6].

Dieser im Vorstehenden herausgearbeitete Übergaberitus aber steht nun auch hinter Mt 5 21f., wie sich leicht zeigen läßt. Mt 5 21f. enthält zwei Logien, die sich stilistisch scharf unterscheiden:

Logion a[7]

α) Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις οὐ φονεύσεις
ὃς δ'ἂν φονεύσῃ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.
β) Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι
πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

Logion b[7]

α) ὃς δ'ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά,
ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ.
β) ὃς δ'ἂν εἴπῃ μωρέ,
ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.

Logion a:

In ihm wird mit dem Stilmittel der Antithese gearbeitet: ἐρρέθη[8] — ἐγὼ und ἀρχαίοις — ὑμῖν. Stehen sich aber die Gesetzgeber (ἐρρέθη = Mose — ἐγὼ = Messias Jesus) und die, denen das Gesetz gilt (alttestamentliche Bundesgemeinde — eschatologische Heilsgemeinde) antithetisch gegenüber, so wird das gleiche für die Strafen gelten, die dem Übertreter drohen. Nun bezeichnet κρίσις im Logion aα ganz klar die menschliche Gerichtsstrafe. Dann aber wird im Logion aβ unter κρίσις die göttliche Strafe zu verstehen sein, die in der Bestrafung des Sünders im Feuer der Gehenna besteht. Der Ausdruck κρίσις ist somit wohl abgekürzte Redeweise für κρίσις τῆς γεέννης (Mt 23 33).

Logion a hat also zum Inhalt: Jesus überbietet die bisher geltende (und auch weiterhin gültige) Gerichtsbarkeit durch das Recht des in ihm gekommenen Reiches Gottes, das bereits den Zorn gegen den Bruder mit der Bestrafung im ewigen Gericht ahndet.

Logion b:

Im Logion b wird der Stil kasuistischer Urteilsfindung und Rechtsprechung angewandt:

ὃς δ'ἂν εἴπῃ ... ἔνοχος ἔσται ...
ὃς δ'ἂν εἴπῃ ... ἔνοχος ἔσται ...

---

[6] Vgl. auch Act 5 1ff. 8 18ff. und 13 8ff.

[7] Im Folgenden wird diese Bezeichnung verwendet.

[8] Ex 20 13 Deut 5 17.

Fraglich bleibt bei dieser Feststellung jedoch, ob sich auch im Logion b analog dem Logion a die Aussagen α und β antithetisch gegenüber stehen, oder ob beide inhaltlich parallel gehen.

Wenden wir uns sogleich den besonders umstrittenen Strafandrohungen zu:

α) ... ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ
β) ... ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.

Die bisher gegebenen Interpretationen scheiterten an dem Ausdruck τῷ συνεδρίῳ, unter dem die oberste Religionsbehörde von Jerusalem verstanden wurde. Denn damit erhob sich die nicht zu beantwortende Frage, worin denn nun das so besonders Schimpfliche im Gebrauch des Wortes μωρός gegenüber dem des Wortes ῥακά liege, wenn einmal zwar die oberste Religionsbehörde, aber eben doch nur menschliche Instanz, zuständig sein soll, das andere Mal aber das Feuer der Gehenna.

Diese Schwierigkeit aber löst sich sofort, wenn man das Logion b auf dem Hintergrunde des oben aus DSD, CDC und dem NT erkannten Übergaberitus sieht.

Dieser besteht aus dem Gremium, das den Sünder übergibt (Leviten, »Rat der Gemeinde«, Vollgemeinde, bevollmächtigter Repräsentant der Gemeinde), den Vollzugsorganen des ewigen Gerichtes (Verderberengeln, Beliʿal, Satan) und endlich dem Strafort (Finsternis des ewigen Feuers, Feuer der finsteren [Straf]-orte = γέεννα τοῦ πυρός).

Deutlich ist nun sofort, daß im Logion b von den Vollzugsorganen des ewigen Gerichtes nicht die Rede ist, wohl aber von dem Strafort (bβ) und — das ist hier entscheidend — dem Gremium, das den Sünder zur Vernichtung übergibt (bα). D. h. συνέδριον bezeichnet nicht die oberste Religionsbehörde von Jerusalem, die Kapitalverbrechen sühnt, sondern eben den »Rat der Gemeinde« (עצת היחד), dem die Vollmacht zukommt, die göttliche Gerichtsbarkeit herbeizuführen. Συνέδριον ist mithin die griechische Übersetzung von [היחד] עצת.

II

Für diese Gleichsetzung sprechen eine ganze Reihe weiterer Beobachtungen:

Die Ignatianen[9] bezeichnen durchweg den Zwölfapostelkreis um Jesus mit συνέδριον, von dem her (und nicht von den kleinasiatischen städtischen Gemeinderäten[10]) nun Ignatius als Syrer die »Ältesten

[9] Mg. 6, 1; Philad. 8, 1; Trall. 3, 1. — Vgl. auch Trall. 2, 2; Philad. 5, 1; Smyrn. 8, 1.

[10] So W. Bauer, Die Briefe des Ignatius, im Ergänzungsband zu Lietzmanns »Handbuch zum Neuen Testament«, ad Magn. VI, 1.

der Gemeinde« ebenfalls mit diesem Ausdruck benennt. Der Zwölfapostelkreis ist mithin in den Ignatianen als עצת היחד aufgefaßt[11].

[11] Zur Zwölfzahl dieses Gremiums vergleiche die bereits oben angegebene Stelle DSD VIII, 1f.:

בעצת היחד שנים עשר איש וכוהנים שלושה
תמימים בכול הנגלה מכול התורה .....

Zunächst wird man zwar dieser Stelle entnehmen wollen, daß der »Rat der Gemeinde« 15 Mitglieder umfaßt. Gegen diese Addition der Zahlen (12 + 3) aber sprechen folgende Beobachtungen:

Bei der Zahl »drei« steht die Näherbestimmung »Priester«, bei der Zahl »zwölf« jedoch nicht »Israeliten«, was man wohl erwarten sollte, sondern unbestimmt »Männer«. — Weiterhin sollte wundernehmen, daß bei derAufzählung verschiedener Kategorien die unbedeutendere voransteht. Daher erhebt sich die wohl berechtigte Frage, ob das »waw« zwischen שנים עשר איש und כוהנים שלושה überhaupt ein »waw copulativum« und nicht vielmehr ein epexegetisches waw ist (vgl. dazu Beer-Meyer, Hebräische Grammatik, Bd. II, § 112, 2a). Diese Frage wird m. E. in letzterem Sinne entschieden, wenn man CDC X, 4ff. heranzieht:

וזה סרך לשפטי העדה עד
עשרה אנשים ברורים מן העדה לפי העת
ארבעה למטה לוי ואהרן
ומישראל ששה
מבוננים בספר ההגו וביסודי הברית

»Und dies ist die Ordnung für die Richter der Gemeinde:

Zehn Männer [sollen es sein], die ausgesondert wurden aus der Gemeinde nach Maßgabe [der Bestimmung] der Zeit [in der Heilsökonomie Gottes]:
Vier aus dem Stamme Levi und Aaron,
und sechs aus Israel,
die vertraut sind mit der Schrift ‚Hagu' [= Meditation, Auslegung] und mit den Grund[gesetzen] des Bundes.«

In diesem Passus ist ganz klar unterschieden zwischen אנשים, מטה לוי ואהרון und ישראל : אנשים ist der allgemeine Oberbegriff, מטה לוי ואהרון und ישראל dagegen sind die Bezeichnungen der beiden Gruppen innerhalb des »Rates der Gemeinde«. — Der einzige Unterschied zwischen den in DSD und CDC beschriebenen Gremien ist der, daß der »Rat der Gemeinde« in DSD drei Priester und neun Israeliten umfaßt bei der Gesamtzahl zwölf, in CDC dagegen vier Priester und sechs Israeliten bei der Gesamtzahl zehn. —

Damit haben wir ein in unserem Zusammenhang wichtiges Ergebnis gewonnen:

Das »Manual of Discipline« kennt ein Zwölferkollegium, aus dem sich drei Mitglieder besonders abheben. Mit dieser Übereinstimmung mit dem Zwölfapostelkreis um Jesus (vgl. auch dort die Bedeutung der Dreizahl innerhalb des Zwölferkreises, z. B. Mc 5 37 par. 9 2 par 14 33 par.; — Gal 2 2!) im Zusammenhang mit dem Gesamtergebnis des vorliegenden Aufsatzes entstehen hinsichtlich des Gemeindeaufbaus der Urgemeinde und der Funktion des Zwölfapostelkreises zumindest neue Fragen. Sie weiter zu verfolgen würde aber nicht nur den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, sondern auch weitere umfassende Vorarbeiten notwendig machen.

Ferner verwies schon A. Merx 1902[12] auf die Tatsache, daß die syrischen Versionen syr^sin, syr^cur und pesch Mt 5 22 an Stelle von συνεδρίῳ vielmehr συναγωγῇ (= ܟܢܫܬܐ) voraussetzen und verstehen. Ja selbst der Ausdruck ܥܨܬܐ wird in einigen syrischen Handschriften in Mt 5 22 und 26 59 für συνέδριον gebraucht, was sich Merx damals noch nicht erklären konnte[13].

Endlich noch paraphrasiert die syrische Didaskalia Mt 5 22 folgendermaßen[14]:

»Denn wenn jemand einen Laien Tor oder (leerer) Tropf nennt, so wird er von der Gemeinde verurteilt (ܡܬܕܝܢ ܡܢ ܟܢܫܬܐ) als einer von denen, die sich gegen Christus empören, denn er hat seinen Bruder, in dem Christus wohnt, leer genannt, der nicht leer ist, sondern voll, oder einen Toren denjenigen, in dem der heilige Geist Gottes wohnt, der aller Weisheit voll ist, gleich als ob er wegen des Geistes, der in ihm wohnt, ein Tor wäre . . .«

Aus diesen Belegen, die allesamt aus dem syrischen Raum stammen, wird deutlich, daß man in der syrischen Kirche sehr wohl auch noch später etwas von der Vollmacht der Gemeinde zur sakralen Rechtsprechung wußte.

III

Daß Mt 5 21f. in der von uns dargelegten Weise aufzufassen ist, machen auch noch einige Stimmen aus der übrigen alten Kirche deutlich[15].

Zunächst zu Logion a:

Justin, Apol. I, 16, 2 (ed. Krüger) bezeugt für die Aussage aβ: Ὃς δ'ἂν ὀργισθῇ, ἔνοχος ἔστιν εἰς τὸ πῦρ, d. h. Justin faßt κρίσις als κρίσις τῆς γεέννης (siehe oben unsere Interpretation!).

Zu Logion b:

Tertullian, de pud. 6 (ed. Preuschen) zitiert: »*non occides: qui dixerit fratri suo racha, reus erit gehennae*, d. h. Tertullian läßt dem, der »racha« sagt, das gleiche Schicksal widerfahren, wie dem, der nach dem NT μωρός gebraucht. — Auch Cyprian

---

[12] A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, 2. Teil, Erläuterungen, 1. Hälfte, Das Evangelium Matthäus, Berlin 1902.

[13] Vgl. seine Bemerkung a. a. O. S. 89, Anm. 1: »Es ist עֵצָא Rat, aber nun nicht bloß consilium, sondern auch concilium, wie in ganz jungem Neuhebräisch, z. B. העצה שבשפירא der Rat von Speyer . . .«.

[14] Übersetzung nach Hans Achelis und Joh. Flemming, Die Syrische Didaskalia übersetzt und erklärt, in: TU, N. F., X. Bd., 2. Heft, Kap. IX, S. 48, Zl. 10ff.

[15] Die folgenden Zitate verdanke ich der Miszelle K. Köhlers, »Zu Mt 5 22«, in: ZNW 19, 1919/20, S. 91—95. K. Köhler hat aus ihnen den Nachweis führen wollen, daß unser Logion bα sekundär hinzugefügt sei.

weiß um die Gleichgewichtigkeit beider Ausdrücke, so daß er sie mit dem gleichen Strafmaß belegen kann: ep. LIX, 4 (ed. Hartel): *qui dixerit fratri suo fatue et* (om. *et* Q) *qui dixerit racha, reus erit in gehenna* (*gehennam*) *ignis*[16]. Am deutlichsten aber bezeugt Irenäus, adv. haer. II, 48, 4 (ed. Harvey), daß sowohl das Zürnen, als auch das racha-Sagen bzw. »Tor«-Nennen der gleichen Bestrafung im höllischen Feuer verfällt: *et non solum* [*non*] *male loqui de proximis, sed ne quidem racha et fatuem dicere aliquem, si quo minus, reos esse hujusmodi in ignem gehennae.*

Auf Grund dieser Belegstellen aber wird nun vollends erwiesen, daß die Strafdelikte (ῥακά — μωρός) völlig gleichgewichtig sind, was ja aus dem Verfallensein an den gleichen Übergaberitus ohnehin anzunehmen war.

IV

Endlich wäre noch die Frage zu beantworten, welcher hebräische bzw. aramäische Äquivalenzbegriff hinter dem griechischen Ausdruck μωρός steht. Es bieten sich da vor allem שׁוֹטֶה und נבל an.

CDC X, 17f. nun koordiniert in Verbindung mit der Sabbatheiligung die Begriffe נבל und רק:

וביום השבת אל ידבר איש דבר נבל ורק

»denn am Sabbattag soll man kein törichtes und eitles Wort reden«.

Weiterhin verurteilt DSD VII, 9 im Zusammenhang mit anderen Strafbestimmungen auch das »törichte Wort«:

ואשר ידבר בפיהו דבר נבל שלושה חודשים

»wer aber mit seinem Munde ein törichtes Wort redet — [wird mit] drei Monaten [bestraft]«.

Diese beiden Stellen könnten m. E. dafür sprechen, hinter μωρός doch besser den Begriff נבל zu vermuten. Wichtiger aber als diese Frage ist eine andere:

Worin besteht das so sehr Anstößige beim Gebrauch beider Wörter? Man könnte sich bei der Auskunft beruhigen, daß ihr Gebrauch auf die boshafte Gesinnung des Sprechenden schließen lasse.

---

[16] K. Köhler, siehe Anm. 15, will aus der 2. Belegstelle für Mt 5 22 bei Cyprian, Test. III, 13 (ed. Hartel) *qui dixerit fratri suo fatue, reus erit gehennae* (*in gehennam, in gehenna*) *ignis* schließen, daß der Passus ep. LIX, 4 *et qui dixerit racha* in den ursprünglich einfachen Text, wie ihn Test. III, 13 biete, interpoliert sei. Dieser in der Tat merkwürdige Befund erklärt sich m. E. ungezwungener in der Weise, daß Tertullian, Cyprian und schon Irenäus (s. sogleich!) die für die heidenchristlichen Gemeinden nicht verständliche Bezugnahme auf den Übergaberitus, der in dem Passus τῷ συνεδρίῳ vorliegt, weglassen. Cyprian tut test. III, 13 nur ein Übriges, indem er unser gesamtes Logion bα ausläßt.

Damit stünden sie in voller Analogie zu der Aussage aβ. — Vielleicht aber darf man noch weitergehen und zwar unter Zugrundelegung des oben zitierten Abschnittes aus der syrischen Didaskalia. Dort wurde gesagt, daß derjenige, der diese Wörter gebraucht, damit Christus bzw. den heiligen Geist, der im Nächsten wohnt, beleidigt. M. a. W.: ῥακά bzw. μωρέ sind keine Schimpfwörter im banalen Sinn, sondern sie sprechen den damit belegten die Gottesgemeinschaft bzw. -verbundenheit ab. Darin liegt ihre Schwere, die den, der sie ausspricht, unweigerlich ins Verdammungsgericht Gottes führt.

Mit dieser Interpretationsmöglichkeit fällt aber dann auch die Analogie zu dem gerügten Delikt im Logion aβ dahin. Dies könnte ein Beweis dafür sein, daß die Logien a und b ursprünglich nicht zusammengehörten, sondern erst sekundär miteinander verknüpft wurden. Dafür spricht ja schon der so ganz andere Charakter des Logion b (kasuistischer Stil — inhaltlicher Parallelismus beider Glieder) gegenüber Logion a (apodiktischer Stil — Antithese). Beide Logien wurden anscheinend verbunden durch den gemeinsamen Sach- (nicht Stichwort-)zusammenhang: Logion aβ (κρίσις) und Logion b beziehen sich auf das ewige Gericht.

Zusammenfassung

Hinter Logion b steht der aus DSD, CDC und dem NT zu erschließende sakrale Übergaberitus, von dem in Aussage bα das Gremium genannt wird, das den Sünder in Vollmacht den Verderberengeln übergibt, und von dem in Aussage bβ der Strafort bezeichnet wird, in dem jene den Fluch vollziehen.

(Abgeschlossen den 10. März 1957)

Zur Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia

Von **Felix Scheidweiler**
(Köln-Deutz, Alarichstraße 22)

1. Eusebios als Apologet

Daß Eusebios in seiner Kirchengeschichte auch apologetische Ziele verfolgt, merkt man sofort, wenn im 2. Kapitel die Frage erörtert wird, warum der Erlöser erst so spät auf Erden erschienen sei, oder im 7. Kapitel die langen Ausführungen, mit denen Julius Africanus das Problem der auseinandergehenden Stammbäume Jesu bei Matthäus und Lukas lösen will, zitiert werden. Zweifellos ist Eusebios in diesen Fällen ganz ehrlich, zweifelhaft aber wird seine Ehrlichkeit

bei dem, was er im 5. Kapitel über das Geburtsjahr Jesu ausführt. Er setzt Jesu Geburt in das 42. Jahr der Regierung des Augustus und und das 28. Jahr seit der Unterwerfung Ägyptens, also in das Jahr 2 vor der neuen Zeitrechnung, gleichzeitig aber auch in das Jahr der Schätzung des Quirinius. Hinsichtlich dieser gibt er reichlich Zitate aus Josephus. Da lesen wir, daß dieser einflußreiche Senator, nachdem er alle übrigen Ämter bekleidet hatte, mit wenigen Begleitern nach Syrien kam, um dem Volke Recht zu sprechen und die Vermögensschätzung vorzunehmen (Arch. 18, 1), und daß daraufhin Judas der Gaulaniter die Juden zum Aufstand reizte, indem er es für schimpflich erklärte, den Römern Steuern zu zahlen (Arch. 18, 4). Aber die wichtige Stelle παρῆν δὲ καὶ Κυρίνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην ἀποτιμησόμενός τε αὐτῶν τὰς οὐσίας καὶ ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχελάου χρήματα, die allein deutlich macht, inwiefern ein römischer Zensus in Syrien auch die Juden betraf, die übergeht er, doch wohl, weil ihm bewußt war, daß sie die Mission des Quirinius auf das Jahr 6 n. Chr., in welchem Archelaus abgesetzt wurde, festlegte und somit nicht nur zu seinem Ansatz der Geburt Christi, sondern auch zu dem des Matthäusevangelium, nach dem Jesus unter Herodes († Frühjahr 4 v. Chr.) geboren wurde[1], im Widerspruch stand. Oder hat Eusebios sich um die Chronologie überhaupt keine Gedanken gemacht? Läßt sich doch auch sein Ansatz mit dem Matthäusevangelium nicht vereinigen.

Ich stelle diese Frage zunächst zurück und wende mich zu der Berechnung des Passionsjahres durch Eusebios. Im 10. Kapitel des ersten Buches schreibt er im Anschluß an Lc 3 2 ἐπὶ τοῦ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα:

»Es behauptet nun die hl. Schrift, Jesus habe die ganze Zeit seiner Lehrtätigkeit unter den Hohenpriestern Annas und Kaiphas abgemacht. Damit gibt sie zu erkennen, daß diese ganze Lehrtätigkeit in den Jahren zwischen der Amtstätigkeit dieser beiden sich abwickelte. Da Jesus nun unter der Hohenpriesterschaft des Annas damit begann und bis zu der des Kaiphas am Werke blieb, so beläuft sich die Zwischenzeit auf nicht ganz vier Jahre. Da nämlich damals die Bestimmungen des Gesetzes schon außer Kraft waren, war auch die Satzung erledigt, laut welcher die hohenpriesterlichen Funktionen auf Lebenszeit und auf Grund der Abstammung von den Vorfahren übertragen wurden, und von den römischen Prokuratoren wurde bald dieser, bald jener mit dem Hohenpriesteramt betraut, und sie behielten es nicht länger als ein Jahr. Nun berichtet Josephus, daß zwischen Annas und Kaiphas es vier einander ablösende Hohepriester gegeben habe, indem er in der schon erwähnten Archaelogie (18, 34f.) sich ungefähr so ausdrückt: ‚Valerius Gratus entsetzte den Annas des Amtes und machte den Ismael, den Sohn des Fabi, zum Hohenpriester, und nachdem er kurz danach diesen abgesetzt hatte, ernannte er den Eleazar, den Sohn des Hohenpriesters Annas, setzte aber auch ihn nach Ablauf eines Jahres wieder ab und übergab das Amt dem Simon, dem Sohne Kamiths.

[1] So auch nach Eusebios im 6. Kapitel des 1. Buches.

Auch der blieb nicht länger als ein Jahr im Amt, und es folgte ihm Joseph, der auch Kaiphas genannt wird'. Also ergibt sich für die Lehrtätigkeit unseres Heilandes eine Zeit von nicht ganz vier Jahren, da von Annas bis Kaiphas in vier Jahren vier Hohepriester jeweils ein Jahr ihr Amt ausgeübt haben. Der Bericht der Evangelien nennt also Kaiphas mit Recht Hohenpriester des Jahres, in dem sich die Passion des Heilandes vollzog, und aus diesem Bericht ergibt sich eine mit der vorliegenden Darstellung nicht im Widerspruch stehende Bestimmung der Lehrtätigkeit Christi.«

Nun muß man doch wohl annehmen, daß Eusebios im Josephus mehr gelesen hat als die oben zitierte Stelle. Dann aber mußte er wissen, daß Annas von 6—15 n. Chr. Hoherpriester war (Arch. 18, 26 und 34) und daß Kaiphas von 18—36 n. Chr. amtierte (Arch. 18, 35 und 95). Die lebenslängliche Dauer des hohenpriesterlichen Amtes war also noch nicht außer Kraft gesetzt; wenn sie nicht erreicht wurde, so beruht das auf Willkürakten der römischen Prokuratoren. Eusebios fälschte also den Tatbestand, um die im Johannesevangelium mehrfach vorkommende Bezeichnung des Kaiphas als ἀρχιερεὺς ἐκείνου τοῦ ἔτους (11, 49, 51; 18, 13) als richtig zu erweisen[2]. Außerdem aber würde — ganz abgesehen von dem Rechenfehler, der in den nicht ganz vier Jahren steckt — die aufgemachte Rechnung die Lehrtätigkeit Jesu in die Jahre 15—18 und die Passion in das Jahr 18 versetzen, was kompletten Unsinn ergibt. Und dies leistet sich ein Mann, der daneben eine Chronik verfaßt und in dieser den Kreuzestod Christi in das Jahr 32 setzt. In der Kirchengeschichte aber bestimmen ihn apologetische Rücksichten, denen zu Liebe er chronologischen Fragen möglichst aus dem Wege geht und lieber in einer Art Halbdunkel operiert, als daß er Schwierigkeiten offen zugibt.

2. Das Edikt des Antoninus Pius (IV 13)

Harnacks Versuch, in dieser Ganzfälschung einen echten Kern festzustellen (TuU XIII 4, 1895) ist durch Joh. Geffcken überzeugend als abwegig erwiesen worden (NGött. G. d. W. 1904, 279ff.). Darauf brauche ich also nicht mehr einzugehen. Aber das Falsifikat selbst bedarf noch an mehreren Stellen der Deutung bzw. Berichtigung. Da sind zunächst die beiden Sätze: οὓς εἰς ταραχὴν ἐμβάλλετε, βεβαιοῦντες τὴν γνώμην αὐτῶν ἥνπερ ἔχουσιν, ὡς ἀθέων κατηγοροῦντες· εἴη δὲ κἀκείνοις αἱρετὸν τῷ δοκεῖν κατηγορουμένοις τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῆν ὑπὲρ τοῦ οἰκείου θεοῦ. Sie gehören zusammen, denn der οἰκεῖος θεός widerlegt den Vorwurf des Atheismus. Auf diesem liegt also im ersten Satze der Nachdruck. Die Anklage wegen Atheismus ist es, womit die Heiden die Christen in Unruhe und Bedrängnis stürzen. Deshalb kann gar keine Rede davon sein, das βεβαιοῦντες zum Haupt-

[2] Geradezu schamlos Hieronymus zu Mt 26 57: »refert Josephus istum Caipham unius tantum anni pontificatum ab Herode pretio redemisse«.

verb zu machen, indem man ἐμβάλλοντες (oder εἰ ἐμβάλλετε) βεβαιοῦτε schreibt. Das βεβαιοῦντες mit dem, was dazu gehört, ist als Parenthese zu fassen. Also: »Ihr stürzt sie in Unruhe — und dabei bestärkt ihr sie nur in ihrer Gesinnung —, indem ihr sie der Gottlosigkeit anklagt«. Im folgenden gibt das καί in κἀκείνοις keinen Sinn, die andere Lesart ἐκείνοις ist richtig. Das schwierige τῷ δοκεῖν dürfte Übersetzung eines lateinischen specie sein. Somit heißt der Satz: »Jenen aber dürfte es dem Anschein nach erwünscht sein, als Angeklagte den Tod für ihren Gott dem Leben vorzuziehen«.

Der folgende Satz ist klar. Dann aber kommt, was Geffcken als Kauderwelsch bezeichnet: περὶ δὲ τῶν σεισμῶν τῶν γεγονότων καὶ γινομένων οὐκ ἄτοπον ὑμᾶς ὑπομνῆσαι ἀθυμοῦντας μὲν ὅταν περ ὦσιν, παραβάλλοντας δὲ τὰ ἡμέτερα πρὸς τὰ ἐκείνων. οἱ μὲν οὖν εὐπαρρησιαστότεροι γίνονται πρὸς τὸν θεόν, ὑμεῖς δὲ παρὰ πάντα τὸν χρόνον, καθ' ὃν ἀγνοεῖν δοκεῖτε, τῶν τε θεῶν τῶν ἄλλων ἀμελεῖτε καὶ τῆς θρησκείας τῆς περὶ τὸν ἀθάνατον, ὃν δὴ τοὺς Χριστιανοὺς θρησκεύοντας ἐλαύνετε καὶ διώκετε ἕως θανάτου. Mir scheint es gar nicht so schwierig, mit dieser Stelle fertig zu werden, man muß sich nur nicht in die Irre führen lassen durch die verkehrten Bemerkungen des Herausgebers Ed. Schwartz: ‚παραβάλλοντας falsch' und ‚καθ' ὃν-δοκεῖτε unverständlich, der Fehler steckt in καθ' ὃν'. Das παραβάλλοντας bekommt gleich Sinn, wenn man ein οὐ davor ergänzt, und das ἀγνοεῖν ist in ἀγνωμονεῖν 'ohne Verstand sein' zu verbessern. Ich will nun nicht diesen Abschnitt allein, sondern das ganze Edikt übersetzen, damit der Leser einen Eindruck von der Einheitlichkeit dieses gescheiten Falsifikates bekommt. «Kaiser Markus Aurelius Antoninus usw. grüßt den Landtag Asiens. Ich weiß, daß auch den Göttern daran liegt, daß solche Menschen nicht verborgen bleiben. Denn es kommt ihnen viel mehr als euch zu, diejenigen zu züchtigen, welche sie nicht anbeten wollen. Diese stürzt ihr in Unruhe — und dabei bestärkt ihr sie nur in ihrer Gesinnung —, indem ihr sie der Gottlosigkeit anklagt. Ihnen aber dürfte es dem Anschein nach erwünscht sein, als Angeklagte den Tod für ihren Gott dem Leben vorzuziehen. Deshalb behalten sie auch den Sieg, indem sie lieber ihr Leben hingeben als euch in dem zu gehorchen, was ihr von ihnen verlangt. Was aber die Erbbeben[3] angeht, die vergangenen sowohl wie die noch kommenden, so ist es nicht unangebracht euch daran zu erinnern, daß ihr mutlos seid, wenn sie eintreten, aber nicht euer Verhalten mit dem jener vergleicht. Jene wenden sich dann um so vertrauensvoller an Gott; ihr aber kümmert euch während der ganzen Zeit, in der ihr den Verstand verloren zu haben scheint, weder um die anderen Götter noch um den Dienst des Ewigen, ob dessen Verehrung ihr die Christen jagt und auf den Tod

[3] Eine Naturkatastrophe entfesselte gewöhnlich die Hetze gegen die Christen.

verfolgt. Ihretwegen hatten schon viele Provinzialstatthalter an meinen göttlichen Vater geschrieben, und er hatte ihnen erwidert, sie sollten solche Menschen nicht belästigen, wenn sie nicht offensichtlich etwas gegen die römische Regierung unternähmen. Auch an mich haben viele über die Genannten berichtet, und ich habe ihnen ganz im Sinne meines Vaters geantwortet. Sollte aber einer dabei bleiben, einen solchen eben als solchen vor Gericht zu bringen, dann soll der Angeklagte von der Anklage freigesprochen werden, auch wenn er offensichtlich ein Christ ist, der Ankläger aber soll in Strafe genommen werden. Vorgelegt zu Ephesos vor dem Landtag Asiens.« Wirklich eine vernünftige und gerechte Stellungnahme, der leider die Praxis weder unter Antoninus Pius noch unter Mark Aurel entsprochen hat.

3. Zum Schreiben der Gemeinden von Vienna und Lugdunum (V 1f.)

In diesem wertvollen Dokument scheinen mir einige Stellen noch der Verbesserung bedürftig zu sein:

a) In § 11f. erfahren wir, daß einige der festgesetzten Christen schwach wurden: οἳ καὶ μεγάλην λύπην καὶ πένθος ἀμέτρητον ἐνεποίησαν ἡμῖν καὶ τὴν προθυμίαν τῶν λοιπῶν τῶν μὴ συνειλημμένων ἐνέκοψαν, οἳ καίπερ πάντα τὰ δεινὰ πάσχοντες ὅμως συμπαρῆσαν τοῖς μάρτυσιν καὶ οὐκ ἀπελείποντο αὐτῶν, τότε δὲ οἱ πάντες μεγάλως ἐπτοήθημεν διὰ τὸ ἄδηλον τῆς ὁμολογίας, οὐ τὰς ἐπιφερομένας κολάσεις φοβούμενοι, ἀλλὰ τὸ τέλος ἀφορῶντες καὶ τὸ ἀποπεσεῖν τινα δεδιότες. Dem τότε δέ muß eine Zeitbestimmung im Sinne unseres 'bisher' vorangegangen sein, also ist vor καίπερ ein ⟨τέως μέν⟩ einzufügen. Der Satz ist übrigens psychologisch sehr interessant. Nach dem Anfang 'die bisher mit den Märtyrern verkehrt und nicht von ihnen gelassen hatten' hätte logischerweise fortgefahren werden müssen 'jetzt aber hielten sie sich zurück'. Das aber wäre eine Lieblosigkeit gewesen und das Gegenteil von dem jetzt Erforderlichen. Deshalb biegt der Verfasser die Konstruktion um: aus den οἱ λοιποί in der 3. werden die πάντες in der 1. Person, und ihre Angst geht nicht auf die etwa bevorstehenden Peinigungen, sondern die Möglichkeit, es möchte am Ende doch einer abfallen.

b) In § 24 heißt es: τῶν γὰρ ἀνόμων μεθ' ἡμέρας πάλιν στρεβλούντων τὸν μάρτυρα καὶ νομιζόντων ὅτι οἰδούντων καὶ φλεγμαινόντων τῶν σωμάτων, εἰ τὰ αὐτὰ προσενέγκοιεν κολαστήρια, περιέσοιντο αὐτοῦ κτλ. Ich finde σωμάτων von dem Leibe eines einzigen unerträglich. Rufin las τραυμάτων. Schwartz bezeichnet das als falsche Konjektur. Gewiß liegt τραυμάτων zu weit ab, aber die Annahme, σωμάτων sei aus σώματος μελῶν verschrieben, dürfte keinem Bedenken

unterliegen, zumal gleich danach von dem σωμάτιον des Märtyrers gesagt wird, daß es τὴν χρῆσιν τῶν μελῶν ἀπέλαβεν.

c) In § 27 werden die Zustände im Gefängnis als derart scheußlich geschildert, ὥστε ἀποπνιγῆναι τοὺς πλείστους . . ., ὅσους γε ὁ κύριος οὕτως ἐξελθεῖν ἠθέλησεν. Soweit verständlich. Aber dann kommt noch ἐπιδεικνύων τὴν αὐτοῦ δόξαν. Aber Christi Herrlichkeit offenbart sich nicht in denen, die vorzeitig erliegen, sondern in denen, die alle Martern durchdulden. So bei dem Märtyrer, von dem in § 20 die Rede war. Von ihm heißt es in § 23 ἐν ᾧ πάσχων Χριστὸς μεγάλας ἐπετέλει δόξας, καταργῶν τὸν ἀντικείμενον καὶ εἰς τὴν τῶν λοιπῶν ὑποτύπωσιν ὑποδεικνύων ὅτι μηδὲν φοβερὸν ὅπου πατρὸς ἀγάπη, μηδὲ ἀλγεινὸν ὅπου Χριστοῦ δόξα. So bei dem greisen Bischof Potheinos, der vor den Richterstuhl geschleppt wird τοῦ μὲν σώματος καὶ ὑπὸ τοῦ γήρως καὶ ὑπὸ τῆς νόσου λελυμένου, τηρουμένης δὲ τῆς ψυχῆς ἐν αὐτῷ, ἵνα δι' αὐτῆς Χριστὸς θριαμβεύσῃ (§ 29). Er erträgt dann die mannigfachsten Mißhandlungen. An der Stelle, von der wir ausgingen, ist außerdem in dem folgenden mit γάρ angeknüpften Satze von ganz anderen Leuten die Rede: οἱ μὲν γὰρ βασανισθέντες πικρῶς, ὥστε δοκεῖν μηδὲ τῆς πάσης θεραπείας τυχόντας ἔτι ζῆσαι δύνασθαι, παρέμενον ἐν τῇ εἱρκτῇ κτλ. Es muß also etwas ergänzt werden: ἐπιδεικνύων τὴν αὐτοῦ δόξαν ⟨ἐν τοῖς καρτεροῦσιν⟩ oder ähnlich[4]. Nachher stellt sich übrigens heraus, daß es sich bei den vorzeitig Erliegenden um νεαροὶ καὶ ἄρτι συνειλημμένοι handelte.

d) Standhafter noch als die Männer erweist sich eine Frau Blandina, deren Name mehrmals wiederkehrt. Von ihr heißt es § 41: ἡ δὲ Βλανδῖνα ἐπὶ ξύλου κρεμασθεῖσα προὔκειτο βορὰ τῶν εἰσβαλλομένων θηρίων· ἣ καὶ διὰ τοῦ βλέπεσθαι σταυροῦ σχήματι κρεμαμένη διὰ τῆς εὐτόνου προσευχῆς πολλὴν προθυμίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις ἐνεποίει, βλεπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐσταυρωμένον, ἵνα πείσῃ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν ὅτι πᾶς ὁ ὑπὲρ τῆς Χριστοῦ δόξης παθὼν τὴν κοινωνίαν ἀεὶ ἔχει μετὰ τοῦ ζῶντος θεοῦ. Hier erklärt Schwartz das διὰ τοῦ βλέπεσθαι als alten Zusatz. Aber nicht nur das inbrünstige Gebet der Blandina flößt den Mitgepeinigten Mut ein, sondern auch das Bild, das sie ihnen darbietet. Also ist διὰ τοῦ βλέπεσθαι nicht anzutasten, dagegen muß vor dem zweiten διά ein καί eingefügt werden. Schwierigkeiten macht auch der Finalsatz ἵνα πείσῃ. Wer ist Subjekt dazu? Bardy übersetzt: »celui qui avait été crucifié pour eux, afin de persuader à ceux qui croient en lui que tous ceux qui souffrent pour la gloire du Christ ont part éternellement avec le Dieu vivant«. Danach wäre also Christus Subjekt. Aber das ist recht unwahrscheinlich. Der Zweck der Kreuzigung ist nach christlichem Glauben ein anderer. Richtiger Haeuser:

[4] Möglich z. B. auch: ἐπιδεικνύων ὅμως κἀκεῖ τὴν αὐτοῦ δόξαν.

»Damit wollte sie die Gläubigen überzeugen usw.«. Ich nehme aber Anstoß an dem 'wollte'. Denn daß Blandina in dieser Haltung aufgehängt wurde, entsprang nicht ihrem Willen. Es muß heißen: »Damit sollte sie usw.«. Die göttliche Vorsehung hat es nach der Meinung des Verfassers so gewollt.

e) Das 2. Kapitel des 5. Buches beginnt mit einer merkwürdigen Konstruktion: Τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ τὸν δεδηλωμένον αὐτοκράτορα ταῖς Χριστοῦ συμβέβηκεν ἐκκλησίαις. Da müßte τοιαῦτα prädikativ sein: Die Maßnahmen selbst unter Mark Aurel trafen die Christen als derartige. Das klingt hart. Außerdem stutze ich bei 'selbst unter Mark Aurel'. Gewiß, wir würden so sagen. Aber hat auch Eusebios diesen Kaiser so beurteilt? Nichts deutet darauf hin. Gewiß gibt es in seiner Kirchengeschichte ein paar lobende Worte über ihn (IV 26, 11 und V 5, 6), aber sie stehen in Zitaten, stammen also nicht von Eusebios selbst. Und an unserer Stelle stellt er seine Regierung sogar in ein unverdient schlechtes Licht, wenn er fortfährt: ἀφ' ὧν καὶ τὰ ἐν ταῖς λοιπαῖς ἐπαρχίαις ἐνηργημένα εἰκότι λογισμῷ στοχάζεσθαι πάρεστιν. Bardy bemerkt dazu: »Si naturel qu'il soit, ce raisonnement ne correspond pas à la réalité. On ne connait pas, pour la fin du règne du Marc Aurèle, d'autres martyrs que ceux de Lyon«. Auf der anderen Seite stellen die Qualen der Märtyrer von Vienne und Lyon einen bisher in der Kirchengeschichte des Eusebios nicht erreichten Höhepunkt dar. Ich vermute deshalb, daß das τοιαῦτα καὶ τά in τοιαῦτα καινά zu verbessern ist. Daß mit dem Vorgehen gegen diese südgallischen Christen nach der Meinung des Eusebios tatsächlich eine Verschärfung der Christenverfolgungen eingesetzt hat, ergibt sich auch aus dem § 8 dieses Kapitels: ταῦτα καὶ περὶ τῆς τῶν μακαρίων ἐκείνων πρὸς τοὺς παραπεπτωκότας τῶν ἀδελφῶν στοργῆς ὠφελίμως προκείσθω τῆς ἀπανθρώπου καὶ ἀνηλεοῦς ἕνεκα διαθέσεως τῶν μετὰ ταῦτα ἀφειδῶς τοῖς Χριστοῦ μέλεσιν προσενηνεγμένων.

(Abgeschlossen am 1. VIII. 1956)

Ein weiterer Beleg zu Lc 2 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας

Von Priv.-Doz. Dr. **Claus-Hunno Hunzinger**, Göttingen
(z. Z.: American School of Oriental Research, Jerusalem via Amman, Jordanien)

Im Jahrgang 44 (1952—53) dieser Zeitschrift, S. 85—90, habe ich darauf hingewiesen, daß in den Handschriften von Qumrān erstmalig das hebräische Äquivalent — nämlich בני רצונו — zu der Wendung ἄνθρωποι εὐδοκίας in Lc 2 14 belegt ist und zugleich deren Interpretation

eindeutig bestimmt. Die inzwischen erfolgte vollständige Publikation der im Besitz der Hebräischen Universität befindlichen Handschriften[1] erlaubt es jetzt, die korrekte Stellenangabe[2] nachzutragen — 1 QH 4 32 f. — sowie einen zweiten Beleg aus Hodajoth hinzuzufügen: in dem besonders schönen Danklied 1 QH 11 8-14 findet sich Z. 9 der Ausdruck בני רצונכה. Wiederum ist durch das Suffix Gott als Subjekt des רצון bestimmt, und der Kontext macht deutlich, daß der in dem Worte רצון vorherrschende Klang der des gnädigen Wohlwollens Gottes ist: »In deinem Zorn sind alle Gerichtsschläge (begründet) und in deiner Güte die Fülle der Vergebungen und deines Erbarmens לְכוֹל בְּנֵי רְצוֹנְכָה; denn du hast sie das Geheimnis deiner Wahrheit erkennen lassen, und in deine wunderbaren Geheimnisse hast du ihnen Einsicht geschenkt[3]«. Damit dürfte der letzte Zweifel über die Interpretation der Wendung ἄνθρωποι εὐδοκίας beseitigt sein[4].

---

[1] אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, ed. E. L. Sukenik, Jerusalem 5715 = 1954.

[2] Zur Abkürzungsweise vgl. das von J. T. Milik vorgeschlagene System: Discoveries in the Judaean Desert I, Qumran Cave I, ed. D. Barthélemy-J. T. Milik, Oxford 1955, S. 46 ff. Angesichts der umfangreichen späteren Funde von Qumrān, namentlich in Höhle 4, die ja — wenn auch nur in Fragmenten — mehrere hundert Handschriften und z. B. auch verschiedene weitere Exemplare der in Höhle 1 gefundenen Texte umfassen, ist es dringend zu wünschen, daß die von Milik ausgearbeitete Zitierungsmethode sich möglichst bald allgemein durchsetzt, um einer sonst unvermeidlichen totalen Verwirrung rechtzeitig zu wehren.

[3] 1QH 11 8-10: באפכה כול משפטי נגע (9) ובטובכה רוב סליחות ורחמיכה לכול בני רצונכה כי הודעתם בסוד אמתכה (10) וברזי פלאכה השכלתם. Beachte, daß der unmittelbare Kontext in 1QH 4 32 f. ganz ähnlich lautet: ורוב רחמיו על כול בני רצונו.

[4] Erfreulicherweise hat sich inzwischen auch die katholische Exegese der durch den Beleg aus Hodajoth erzwungenen Auffassung von Lc 2 14 angeschlossen: E. Vogt, Pax hominibus bonae voluntatis, in: Biblica 34 (1953), S. 427—429. Vogt hält freilich an der Übersetzung hominibus bonae voluntatis fest, deutet die bona voluntas jedoch auf den guten, erwählenden Willen Gottes. Das von Vogt zur näheren Bestimmung des Begriffes רצון noch aus der Sektenschrift (1QS), die nach Abfassung meines Artikels veröffentlicht wurde, herangezogene Material ließe sich jetzt aus 1QM und vor allem 1QH reichlich vermehren. Vgl. insbesondere auch 1Q 34 fr. 3 II 5 f. (ed. Barthélemy-Milik S. 154): »Du aber hast dir ein Volk erwählt in der Zeit deines רָצוֹן (ותבחר לך עם בקץ רצונך); denn du hast deines Bundes gedacht und hast sie [gesetzt], daß sie dir als ein Heiliges ausgesondert seien aus allen Völkern, und hast ihnen deinen Bund erneuert«. Hier ist der terminus רצון durch den Kontext geradezu interpretiert als der eschatologische Heilsratschluß Gottes, der sich eine Schar erwählt, um mit ihr den zerbrochenen Bund zu erneuern. Der eben im Urtext zitierte Satz aus 1Q 34 scheint mir die beste Umschreibung der Wendung בני רצונו zu sein.

Lukas der Antiochener

(Bemerkungen zu Act 11, 28 D)

von Repetent **Dr. August Strobel**
(Erlangen, Halbmondstraße 7)

E. Haenchen behandelt einleitend zu seinem Kommentar (Meyer III[10] 1956) die mancherlei, in der Literatur der ältesten Kirche verstreuten biographischen Notizen über Lukas. Seiner Ansicht nach enthalten die erstmals von Irenäus gebotenen ausführlicheren Äußerungen (adv. haer. III, 1, 1; 10, 1; 14, 1—4 u. a.) nichts, was er nicht aus dem lukanischen Doppelwerk habe herauslesen können (S. 7f.). »Ein davon unabhängiges Wissen über Lukas wird nicht sichtbar« (so auch Loisy 1920). Wo man es festzustellen glaubte, hält es vor der unerbittlichen Kritik der neuesten Forschung, die in ihm durchweg sehr späte Produktion sehen muß, nicht stand. So etwa, wenn Euseb (h. e. III, 4, 6; Schwartz S. 192, 19ff.) die zusätzliche Nachricht vorträgt: Λουκᾶς δὲ τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας. Zwar könne er vielleicht die Nachricht von Julius Africanus übernommen haben, aber es sei wahrscheinlicher, daß sie aus seinen (verlorenen) Quaestiones evangelicae stamme (S. 9 Anm. 7; H. beruft sich auf F. Jackson-K. Lake, The Beginnings of Christianity, vol. II, Proleg. II Criticism, 1922, S. 247f.). Vermutlich habe die Tradition von Lukas dem Antiochener ihren Ursprung in der »westlichen« Wir-Lesart Act 11 28, welche, da Irenäus als vorzüglicher Kenner des »westlichen« Textes sie nicht erwähnt, doch wohl erst später aufgekommen sein müsse. Schließlich lasse sich eine Bereicherung der Lukas-Tradition auch für die spätere Zeit feststellen. Die ganz späten sog. monarchianischen Prologe des 4. oder 5. Jh.s kennen beispielsweise die zusätzliche Überlieferung: *serviens deo sine crimine. nam neque uxorem umquam habens neque filios LXXIV annorum obiit in Bithynia plenus spiritu sancto* (wiederum verweist H. auf den schon 1922 erschienenen Band Beg. II, S. 260ff.)[1].

Es sei erlaubt, diese Darstellung des Kommentars, der übrigens keiner Empfehlung bedarf, im folgenden in Frage zu stellen. Zweifellos ist der sog. monarchianische Lukasprolog (und vermutlich auch Euseb) von einer sehr alten Überlieferung abhängig, nämlich dem antimarcionitischen Lukasprolog. Zu letzterem haben vor allem De Bruyne und Harnack seit 1928 Beiträge geliefert[2], deren

[1] Vgl. a. a. O. S. 10f. (Text bei Lietzmann, KlT I 1933, S. 14/18ff.).

[2] D. de Bruyne, Les plus anciens prologues latins des Évangiles, Revue Bénédictine 1928, S. 193—214. Die Einwände M.-J. Lagranges (Revue biblique 38, 1929, S. 115—121 Rezension) wurden von ihm in Rev. Bénéd. 1929, Bull. 2 S. 122,

Ergebnisse im großen und ganzen bisher als gesichert betrachtet wurden[3]. Wenigstens für die Prologe zu Markus und Lukas wird 160—180 n. Chr. als Entstehungszeit angenommen[4]. Vor allem für den »streng antimarcionitischen« Lukasprolog betont Harnack das »hohe Alter«, seine Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit, sowie, daß er »höchstwahrscheinlich« schon von Irenäus benutzt wurde[5]. Stimmt diese zeitliche Ansetzung, dann ist die Aussage über die antiochenische Herkunft des Lukas ohne Zweifel beachtlich alt und sie kann nicht einfach als wertlos abgetan werden[6]. Die ganzen späteren Aussagen liegen in dem Prolog bereits Wort für Wort vor[7]: Ἔστιν ὁ Λουκᾶς Ἀντιοχεὺς Σύρος, ἰατρὸς τῇ τέχνῃ, μαθητὴς ἀποστόλων γενόμενος καὶ ὕστερον Παύλῳ παρακολουθήσας μέχρις τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ, δουλεύσας τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως, ἀγύναιος, ἄτεκνος ἐτῶν ὀγδοήκοντα

nicht beachtet. Weitestgehende Zustimmung erfuhr er durch A. v. Harnack, Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des NT (in Sitzungsber. d. Preuß. Ak. d. Wiss. phil. hist. Kl. 1928, S. 322—341), der seine Überlegungen z. T. noch vertiefte, und R. Eisler, La ponctuation du prologue antimarcionite a l'Évangile selon Jean (in Revue de Philologie 1930, S. 350—371; vgl. für den Lukaspr. bes. S. 352f.). Vgl. auch Anm. 6a.

[3] Vgl. B. Altaner, Patr. 1958[5], S. 126; A. Huck-H. Lietzmann, Synopse, Tübingen 1950[10], S. VIIf.

[4] A. v. Harnack, S. 335.

[5] a. a. O. S. 331f. — Für die Abhängigkeit des Irenäus vgl. adv. haer. III, 11, 1 (Harvey II S. 33) *Lucas autem sectator, et discipulus Apostolorum, de Zacharia, et Elisabeth, ex quibus secundum repromissionem Dei Johannes natus est, referens* mit antimarc. Luk.-Prolog μαθητὴς ἀποστόλων γενόμενος καὶ ὕστερον Παύλῳ παρακολουθήσας (vgl. hierzu Harnack S. 332, Anm. 3) sowie Z. 14ff. (nach Harnack, wo gleichfalls die Erzählung der Geburt als besonderes Merkmal des Evangeliums genannt wird). Beweis für eine in die Zeit des Irenäus weisende antimarcionitische Abfassung des Lukasprologs scheint mir vor allem auch die eigentümliche Verwendung des Begriffes οἰκονομία zu sein. Man vergleiche dazu die Ausführungen bei O. Lillge, Das patristische Wort Oikonomia, seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes, theol. Diss. Erlangen 1955, S. 52f. (L. hat das Vorkommen des Begriffes im Luk. pr. übersehen, doch gehört die darin erkennbare Verwendung zweifellos in den aufgewiesenen Zusammenhang.) F. Loofs, Theoph. v. Ant. adv. Marcionem und d. and. theol. Quellen des Irenäus, TU 46, 2, 1930, S. 102, bestimmt von seiner eigenen, besonderen Fragestellung her 150—170 n. Chr. als Zeitraum für jene Auseinandersetzung, in der auch der Begriff οἰκονομία antithetisch gegen Marcion eine bedeutende Rolle gespielt haben muß. — Leider war es mir nicht möglich, die neuerliche Untersuchung von M. Widmann (Der Begriff Oikonomia im Werk des Irenäus und seine Vorgeschichte, theol. Diss., Tübingen 1956) zu diesem Fragenkreis heranzuziehen.

[6] Auch die Hinweise des Canon Muratori, zu deren Würdigung sich E. Haenchen (S. 8) gleichfalls nicht entschließen konnte, scheinen in der Überlieferung der Prologe zu stehen (vgl. dazu auch Harnack S. 335 und bes. 340f.).

[7] Nach Harnack S. 324 (Huck-Lietzmann S. VIII).

τεσσάρων ἐκοιμήθη ἐν τῇ Βοιωτίᾳ, πλήρης πνεύματος ἁγίου. Es ist schwer vorstellbar, daß ein so kompakter biographischer Abschnitt auf mehr oder weniger willkürlichen Spekulationen beruht. Man mag dabei ruhig zurückhaltender als Harnack sein[8]. Selbstverständlich kann die Richtigkeit dieser Überlieferung letztlich nicht bewiesen werden.

Was Act 11 28 D betrifft, so ist man aber zu einer anderen Erklärung genötigt. Sollte das »Wir« in der Tat erst nach Irenäus eingetragen worden sein, so ist es nicht ausgeschlossen, daß es gerade auf Grund der Tradition von Lukas dem Antiochener geschah. Sogar wenn das »Wir« von Anfang an Bestandteil von D gewesen sein sollte, dürfte diese Erklärung die wahrscheinlichere sein. Man neigt weithin dazu, den »westlichen« Text in Syrien entstanden zu denken[9]. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß an der Stelle Act 11 28 eine antiochenische Lokalüberlieferung einwirkte. Wußte man darum, daß Lukas ein Glied der eigenen Gemeinde gewesen war, dann konnte der verbesserungssüchtige Schreiber von D leicht der Versuchung erliegen, bei der Nennung der antiochenischen Gemeinde das »Wir« anklingen zu lassen[10]. Auch Haenchen (S. 324, Anm. 6) zieht diese Möglichkeit in Betracht, doch ist seine Überlegung unbefriedigend. Die Tradition, daß Lukas ein Antiochener war, liegt auch gerade dann offen zutage, wenn man »nur« seine Identifikation mit dem Λούκιος von Act 13 1 annimmt (vgl. das dortige ἐν Ἀντιοχείᾳ). Die Erklärung, die Tradition habe eben in dieser Gleichsetzung mit dem

---

[8] B. W. Bacon (Journal of Theol. Stud. 1921/22, S. 134ff.; Journal of Bibl. Lit. 1930, S. 43ff.) sieht sich zu einer etwas späteren Datierung genötigt: »A date for the composition of the original Greek prologues at Rome in the period of Hippolytus is wholly probable« (S. 53). In der Tat verdient sein Nachweis einer Abhängigkeit des Joh.-prologs von Tertullian Beachtung. W. F. Howard, The Anti-Marcionite Prologues to the Gospels (The Expository Times 47, 1936, S. 534ff.), neigt De Bruyne und Harnack zu, sieht aber in der Klärung dieser Frage eine vordringliche Aufgabe.

[9] Vgl. z. B. F. H. Chase, The Old Syriac Element in Codex Bezae, 1893 (er dachte speziell an Antiochien!); dazu R. C. Stone, The Language of the Latin Text of Codex Bezae, Illinois 1946, S. 13; P. Feine-J. Behm, Einleitung, 1950[9], S. 331.

[10] Zu seinem Verfahren vgl. E. Haenchen, S. 42ff., der sich mit Recht auf M. Dibelius beruft. Dibelius dürfte Grundsätzliches zum Problem des 'westlichen' Textes erkannt haben. Die Versuche P. Glaues (Der älteste Text der geschichtlichen Bücher des NT, in ZNW 1954, S. 90ff.; Grundsätzliches zum Kodex D in den Acta, Ms. Nr. 774, 11 UB Marburg/L.), die Ursprünglichkeit von D zu rechtfertigen, bestehen demgegenüber wohl schwerlich zu recht. Eine umfassende neuere Darstellung der Probleme des 'westlichen' Textes liegt vor in A. F. J. Klijn, A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts, Diss. Utrecht 1949. Den neuesten Diskussionsbeitrag zum Problem des Wir-Textes liefert H. J. Cadbury, 'We' and 'I' Passages in Luke-Acts, NTSt. 3, 1957, S. 128—132. Ohne Gründe anzugeben, hält er das 'Wir' des Codex D für ursprünglich. Seine Ausmerzung gehe auf Konto der Abschreiber.

antiochenischen Lucius ihren Ursprung, ist vielleicht zunächst bestrickend, erscheint aber letztlich doch als fragwürdig, weil die übrigen detaillierten Angaben in Rechnung zu ziehen sind. Was Alter, Privatleben und Tod des Lukas angeht, so finden sich im NT schlechterdings keine Ansatzpunkte für entsprechende späte Spekulationen[11].

Das οὖν-paräneticum

Von **Wolfgang Nauck**
(Wuppertal-Barmen, Missionsstr. 13)

Während man in der Regel den dritten, paränetischen Hauptteil des Galaterbriefes mit 5 13 beginnen läßt, setzt m. W. nur E. de Witt Burton (in: ICC, Edinburgh 1921, 269) zwischen 4 31 und 5 1 die Zäsur. Eine Beobachtung zur paränetischen Predigt im Urchristentum bestätigt Burtons Vorschlag:

Das οὖν verbindet häufig eine systematisch-theologische Erörterung mit einer sich daran anschließenden paränetischen Ermahnung, in der die Konsequenzen aus den theologischen Erwägungen aufgezeigt werden: Auf die theologische Darlegung in Rm 6 1-11 (ihr seid los von der Sünde) folgt die Ermahnung: »so lasset nun die Sünde nicht herrschen« (6 12); Rm 13 12: »die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber ist genaht; lasset uns nun die Werke der Finsternis ablegen«; Col 3 3-5: »ihr seid gestorben . . . er-

[11] R. G. Heard, The old Gospel Prologues, Journal of Theol. Studies 1955, S. 1—16, bes. 7—11, bestätigt im großen und ganzen die gegebene Darstellung. Obwohl er annimmt, daß der Prolog aus Irenäus' Werk schöpft, sieht er sich doch zu der Feststellung genötigt: 'It may well be that the Prologue in its present form is a third-century work which incorporates, if not an earlier and purely biographical Prologue (er denkt an den ersten Sinnabschnitt!), at least earlier and very valuable biographical material' (von mir hervorgehoben!). Es ist aber keine Frage, daß eine solche Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses erhebliche Fragen aufwirft. Soll der Verfasser des Prologes in einem solchen schwer handlichen Werk wie dem des Irenäus nachgeschlagen haben, um eine so einfache Notiz zu belegen wie die in Frage stehende? Das ist mehr denn unwahrscheinlich! Irenäus, der, wie das Anklingen des 'westlichen' Textes bezeugt, im besonderen von östlicher Überlieferung abhängig ist, dürfte die Notizen über das Leben des Lukas in Gestalt der Prologe bereits gekannt haben. Als man sich im Westen noch kaum um die Apostelgeschichte kümmerte, war sie im Osten — wie die Epistola apostolorum in seltener Eindringlichkeit beweist — schon bevorzugte Quelle der apostolischen Tradition. Und dies um die Mitte des 2. Jahrhunderts! Vgl. B. Altaner, Patrologie, 1958[5], S. 67. Daß man sich auch eingehend mit der Person des Verfassers beschäftigt hat, muß man folgern. Die Bestätigung hierfür scheint in unserem Prolog vorzuliegen. Was unsere Herleitung der 'westlichen' Lesart Act 11 28 betrifft, so stimmt R. G. Heard mit der oben gegebenen überein: '. . . it seems more likely that a genuine tradition gave rise to Luke's association with Antioch in the 'Western' Text of Acts XI, 28 than that the 'Western' Text irself gave rise to the tradition . . .'.

tötet nun eure Glieder«; 3 9-12: »ihr habt den alten Menschen ausgezogen ... und den neuen angezogen ... so zieht nun an ...«; I Thess 5 5f.: »ihr seid ... Söhne des Tages ... also lasset uns nun nicht schlafen«; auf die Auslegung des Schriftwortes Ps 95 7-11 (Hbr 3 15-19) folgt die Ermahnung φοβηθῶμεν οὖν ... (4 1); I Ptr 1 22—2 1: ihr seid wiedergeboren ... so legt nun ab; Jac 4 6f. = I Ptr 5 5f.: Gott widersteht den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnade ... unterwerft euch nun Gott (Jacobus) bzw.: demütigt euch nun unter die gewaltige Hand Gottes (I Petrus). Werden die paränetischen Schlußabschnitte des Römerbriefes (12 1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς) und des Epheserbriefes (4 1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς) mit οὖν angeschlossen, so verwendet der Verfasser des Hebräerbriefes in 12 1 das voller klingende τοιγαροῦν.

Dieses οὖν-paräneticum der urchristlichen Ermahnungsrede liegt auch in Gal 5 1 vor und zeigt an, daß Paulus bereits mit 5 1 zu dem ermahnenden Schlußteil übergeht. Er tut dies mit der kennzeichnenden, paradox erscheinenden Art, die den Hörer auffordert, einen durch Gottes Handeln gegebenen Tatbestand des Glaubens in der Lebenshaltung nachzuvollziehen: 5 1a nimmt den Gedankengang des vorangehenden Kontextes auf und faßt ihn abschließend zusammen: »Zur Freiheit hat uns Christus frei gemacht«; 5 1b folgt die entscheidende Mahnung: »stehet nun fest und laßt euch nicht wieder ins Joch einer Knechtschaft spannen«. Hierbei schließt sich Paulus offenbar an einen Topos der urchristlichen Paränese an, dem an der Ermahnung zum »Feststehen« gelegen ist. Dieselbe Wendung findet sich in II Thess 2 15 (Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε) und ähnlich Eph 6 14 (στῆτε οὖν).

Gal 5 1 wird in 5 13 wieder aufgenommen (τῇ ἐλευθερίᾳ = ἐπ' ἐλευθερίᾳ; vgl. Rm 8 20. 24: ἐφ' ἐλπίδι = τῇ ἐλπίδι). In 5 2-12 wird in einem Exkurs der Grundsatz, festzustehen in der Freiheit, an der Frage der Beschneidung exemplifiziert. Der Exkurs will also den Empfängern zeigen, worum es dem Apostel konkret geht, wenn er sie ermahnt, die ihnen geschenkte Freiheit recht zu gebrauchen.

Das οὖν-paräneticum läßt den Charakter urchristlicher Ethik deutlich erkennen: Sie ist weder eine autonome, noch eine finale, sondern eine konsekutive Ethik; eine Ethik, die aus dem gnädigen Handeln Gottes die Folgerung im Vollzug der Lebensführung zieht. Christliche Ethik ist Ethik der Dankbarkeit.

Nazarenus Vocabitur

Von Prof. Dr. **Eugenio Zolli** † (Rom)

Ein Engel erscheint dem hl. Joseph im Traum und erteilt ihm den Rat nach Israel zurückzukehren. Als Aufenthaltsort wird Nazareth gewählt, damit in Erfüllung gehe, was »durch die Propheten« gesagt worden ist: Er wird »Nazoräer« heißen (Mt 2 23).

Abgesehen von der Schwierigkeit der Erklärung der Bedeutung der Epitheta »Nazoräer« und »Nazarener«, begegnen wir bei Matthäus einer anderen Schwierigkeit: um welchen Propheten handelt es sich? Immer wieder beruft man sich auf Jes 11 1. Ist dies genügend?

Ich gestatte mir einen Vorschlag zu machen: Mt 2 23 halte ich für eine Bezugnahme auf Jer 31 6 f. Dort heißt es: »Denn es kommt ein Tag, da werden die nōṣĕrīm, die Wächter, auf Efraims Bergen rufen: Kommt, lasset uns nach Zion pilgern, zu dem Herrn unserem Gott. Denn also spricht der Herr: Frohlocket mit Freude über Jakob, jauchzet über das erste der Völker! Verkündet es, lobsinget und sagt: Geholfen (hosha') hat der Herr seinem Volke, dem Reste Israels!« ...

Zu den Nōṣerīm (= die Wächter) vergleiche man die ṣôphīm (die Wächter) in Ez 3 17 und 33 7. Überdies Jes 52 8; vgl. Jer 6 17.

Jeremias, aber auch die anderen, deuten auch auf die frohe Botschaft hin. All das bietet einen Ausblick auf eine mehr sachliche Erklärung des Epitheton Nōṣĕrī und Nōṣĕrīm, in der rabbinischen Literatur, für Jesus und seine Nachfolger: die Wächter, d. h. die Propheten der frohen Botschaft.

Zu Act 5 4

Von Prof. Dr. **Felix Scheidweiler**
(Köln-Deutz, Alarichstraße 22)

Daß der Verfasser der Apostelgeschichte den urchristlichen Kommunismus übertreibt, liegt auf der Hand. Hätten wirklich damals alle Christen ihre Grundstücke und ihren sonstigen Besitz verkauft und den Erlös der Allgemeinheit zur Verfügung gestellt (2 45), indem sie ihn an die Apostel ablieferten (4 34 f.), so hätte das entsprechende Verhalten des Joseph Barnabas nicht so besonders hervorgehoben zu werden verdient, wie es 4 36 f. geschieht. Andererseits aber kann es auch nicht so gewesen sein, wie es Petrus 5 4 gegenüber Ananias betont. Hätte dieser sowohl vor wie nach dem Verkauf volle Verfügungsgewalt über sein Eigentum gehabt — etwas anderes kann der Satz οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν; nicht bedeuten —, so hätte es weder eine Spur von pflichtmäßigem Kommunismus unter den ersten Christen gegeben, noch hätte an sich Ananias sich irgendwie vergangen, wenn er bloß einen Teil des Erlöses ablieferte, den anderen aber zurückbehielt. Freilich kann man sagen, er habe sich den Anschein gegeben, als ob er den ganzen Erlös bringe. Das setzt aber voraus, daß das eine irgendwie verpflichtende Sitte war, und kontrastiert so wieder mit dem Worte des Petrus von der vollen Verfügungsgewalt. Die Bemerkung Haenchens (Die Apostelgeschichte, 1956, S. 197): »Lukas wird angenommen haben, daß die Freiwilligkeit, mit der alle ihren Besitz hergaben, es an sich Ananias erlaubt hätte, den seinen zu behalten« löst die Schwierigkeit nicht. Wäre nämlich alles auf Frei-

willigkeit gestellt gewesen, so versteht man nicht, wie für Lukas schon das bloße ἐνοσφίσατο συνειδυίης καὶ τῆς γυναικός (5 2) tadelnswert sein konnte. Auch in anderen Kommentaren, soweit ich sie einsehen konnte, habe ich nichts gefunden, was weitergeholfen hätte. Mit einer Ausnahme. Oskar Holtzmann (Das NT übersetzt und erklärt, Gießen 1926) bemerkt S. 351 zur Stelle: »Da ist ohne Frage vorausgesetzt, daß der heilige Geist die Ablieferung des ganzen Kaufpreises forderte. Das war der Gemeinde also durch ihre prophetischen Führer gesagt worden. Nun hat der folgende v. 4 viel Verwirrung gestiftet. Auch Preuschen (Handb. NT) übersetzt: Blieb es nicht dir, wenn es (unverkauft) blieb, und stand es, wenn es verkauft wurde, nicht zu deiner Verfügung? Dazu die Anmerkung: 'μένον nämlich τὸ κτῆμα. Die Worte beweisen, daß von einem unbedingten Kommunismus auch nach Ansicht des Verfassers nicht die Rede sein konnte. Das ἅπαντα κοινά ist vielmehr *cum grano salis* zu nehmen'. Aber dann war das Bringen eines Teils der Summe keine Unterschlagung (νοσφίζεσθαι), sondern noch immer lobenswert, und von einem Belügen des heiligen Geistes war keine Rede. Aber v. 4 läßt sich auch anders übersetzen: 'Blieb dir nicht ein Rest (ein Bleibendes), und war es verkauft dann in deiner Gewalt?' So allein steht der Satz mit dem übrigen in vollem Einklang und betont die Pflicht, den ganzen Ertrag des Verkaufs abzuliefern.« Ich will das, was Holtzmann vorgeschwebt haben muß, noch deutlicher sagen: Die ersten Christen waren keineswegs gehalten, ihren Besitz zu veräußern; taten sie es aber, so waren sie verpflichtet, den ganzen Erlös abzuliefern. So würde der erste Teil der Frage: 'Blieb dir nicht ein Rest' bedeuten: 'Hast du nicht etwas unterschlagen?' und der zweite Teil: 'Hattest du etwa nach dem Verkauf noch darüber zu verfügen?' Wer aber der griechischen Sprache mächtig ist, merkt sofort, daß der Text so nicht übersetzt werden kann. Ganz abgesehen von μένον = Rest, müßte die zweite Frage, da sie eine verneinende Antwort erfordert, durch μή eingeleitet werden. Trotzdem halte ich die Auffassung Holtzmanns für richtig. Nur muß der griechische Text ihr angepaßt werden. Und das ist mit Hilfe einer geringfügigen Änderung möglich. Petrus beginnt mit einer unwilligen Frage: »Ananias, weshalb erfüllte Satan dein Herz, daß du den heiligen Geist belogst und von dem Preis des Grundstückes etwas unterschlugest«? Dann aber folgt keine weitere Frage, sondern eine Darlegung der geltenden Satzung, die Ananias übertreten hat: »Keineswegs war, was unverkauft dir (ungeschmälert) blieb, auch nach dem Verkauf noch in deiner Verfügungsgewalt«. Griechisch: οὐχ, ὃ μένον σοὶ ἔμενεν, καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν. Also οὐχ ὃ statt οὐχί. Nun wieder eine Frage: »Warum hast du dir dies in den Sinn gesetzt«? Worauf dann nochmals der Tatbestand festgestellt wird: »Nicht Menschen hast du gelogen, sondern Gott«. Also ist auch stilistisch gegen die Umwandlung des zweiten Fragesatzes in einen Aussagesatz nichts einzuwenden. Inhaltlich aber ist eine wirkliche Verbesserung des Textes erreicht.

Zeitschriften-Bibliographie

Hier werden die der Redaktion zugänglichen in- und ausländischen Zeitschriften exzerpiert. Außerdem sind die separat zugegangenen Aufsätze aus sonst nicht erfaßten Zeitschriften notiert. Die Liste schließt an die letzte, ZNW 48 (1957), 281—296 veröffentlichte, Zeitschriften-Bibliographie an. Die Konstanz der für die einzelnen Zeitschriften gewählten Ziffern wird angestrebt. Erscheint eine Ziffer in Klammern, so weist die entsprechende Zeitschrift in den durchgesehenen Nummern keinen einschlägigen Inhalt auf.

1 = Analecta Bollandiana, Bruxelles (75, 1957, 3/4).
2 = Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg (von Bd. 5, 1957, 1 an).
3 = Biblica, Roma (38, 1957, 4; 39, 1958, 1).
4 = Biblische Zeitschrift, Paderborn (von 1, 1957, 2 an).
(5) = Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Jerusalem-Baghdad (Oktober und Dezember 1957 = Nr. 147 u. 148).
6 = Byzantinische Zeitschrift, München (50, 1957, 2).
7 = The Catholic Biblical Quarterly, Washington (Bd. 20, 1958, 1).
8 = Evangelische Theologie, München (18, 1958, 1—3).
9 = The Harvard Theological Review, Cambridge, USA (50, 1957, 3).
10 = The Irish Theological Quarterly, Maynooth (Bd. 24, 1957, 4; 25, 1958, 1).
11 = Journal of Biblical Literature, Philadelphia (76, 1957, 3/4).
(12) = Journal of Ecclesiastical History, London (8, 1957, 2).
13 = New Testament Studies, Cambridge (4, 1957, 1; 1958, 2).
14 = Novum Testamentum, Leiden (1, 1956, 2 u. 3; 2 1957, 1 u. 2).
15 = Recherches de Science Religieuse, Paris (45, 1957, 4; 46, 1958, 1).
16 = Revue Bénédictine, Abbaye de Maredsous (67, 1957, 3/4).
17 = Revue Biblique, Paris (64, 1957, 2—4; 65, 1958, 1).
18 = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Paris (37, 1957, 3—4).
19 = Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne (1957, 3 u. 4).
20 = Ricerche di Storia Religiosa, Roma (1, 1, 1954; 1, 2—4, 1957).
(21) = Römische Quartalschrift (52, 1957, 1/2).
22 = Studia Theologica, Lund (10, 1956, 2; 11, 1957, 1).
23 = Theologische Literaturzeitung, Berlin (82, 1957, Nr. 11—12; 83, 1958, Nr. 1—4).
(24) = Theologische Rundschau, Tübingen (1956/7, 2 u. 3).
25 = Theologische Zeitschrift, Basel (13, 1957, 5—6; 14, 1958, 1).
26 = Vigiliae Christianae, Amsterdam (11, 1957, 4).
(27) = Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin (bis 1957 einschl.).
28 = Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart (68, 1957, 3/4).
29 = Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, Berlin (48, 1957, 3/4).
30 = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln (10, 1958, 1).
31 = Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen (54, 1957, 2).

Auf die Zeitschrift New Testament Abstracts, Weston Mass. USA., eine Bibliographie raisonnée, sei hingewiesen. — Vom Journal of Theological Studies lag bei Abschluß der Redaktion dieser Zeitschriften-Bibliographie noch keine neue Nummer vor.

A. Außerbiblische Religionsgeschichte und neutestamentliche Zeitgeschichte

I. Forschungsberichte

3 38 (1957) 4: E. Vogt, Einige Werke über die Qumrântexte. **3** 39 (1958) 1: R. North, "Kittim" War or "Sectaries" Liturgy? **8** 18 (1958) 3: L. Rost, Qumranprobleme, eine Überschau. **15** 45 (1957) 4: J. Daniélou, Histoire des origines chrétiennes. I. La Synagogue hellénistique. **23** 82 (1957) 11: P. Winter, Das Neue Testament und die Rollen vom Toten Meer. **23** 82 (1957) 12: G. Lanczkowski, Religionswissenschaftliche Jahrestagung in Marburg/Lahn. **23** 83 (1958) 4: H. Stern, Die Synagoge von Dura Europos (anläßlich des Buches von C. H. Kraeling).

II. Allgemeines

III. Spätjudentum (Palästina, Diaspora, Talmud), Semiten

3 39 (1958) 1: R. E. Murphy, Šachat in the Qumran Literature. E. Vogt, Kalenderfragmente aus Qumran. **4** 1 (1957) 2: K. Schubert, Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran. **4** 2 (1958) 1: F. Nötscher, Hodajot (Psalmenrolle). **9** 50 (1957) 3: J. A. T. Robinson, The Baptism of John and the Qumran Community. **11** 76 (1957) 4: S. Mowinckel, The Copper Scroll — an Apocryphon? J. M. Baumgarten, On the Testimony of Women in 1 QSa. E. Y. Kutscher, Dating the Language of the Genesis Apocryphon. **13** 4 (1957) 1: J. Blinzler, Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha. Zur Auslegung von Joh 8 5. J. A. Fritzmyer, A feature of Qumrân Angelology and the Angels of I Cor 11 10. L. E. Toombs, Barcosiba and Qumran. **14** 1 (1956) 3: N. Krieger, Barfuß Buße tun. N. Krieger, Ein Mensch in weichen Kleidern. **14** 2 (1957) 1: J. Blinzler, Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus. **14** 2 (1957) 2: O. Betz, Jesu Heiliger Krieg. P. Winter, Note on Salem-Jerusalem. **15** 46 (1958) 1: P. Grellot, La Légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible: origine et signification. **17** 65 (1958) 1: P. Grellot, La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales. J.-T. Milik, Hénoch au pays des aromates (ch. XXVII à XXXII). Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrân. **20** 1 (1957) 2/4: S. Calderone, Per la storia dell' elemento guidaico nella Sicilia antica. **22** 11 (1957) 1: B. Otzen, Some Text-Problems in 1QS. **25** 13 (1957) 5: D. H. Wallace, The Essenes and Temple-Sacrifice. H. Huppenbauer, טהר und טהרה in der Sektenregel von Qumran. **25** 13 (1957) 6: H. H. Rowley, Some Traces of the History of the Qumran Sect. **29** 48 (1957) 3/4: W. Nauck, Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (I Ptr 5 2f.).

IV. Griechen und Römer

9 50 (1957) 3: M. P. Nilsson, Die Griechengötter und die Gerechtigkeit. St. Weinstock, Victor and Invictus. **15** 46 (1958) 1: P. Valentin, Héraclite et Clément d'Alexandrie. **17** 65 (1958) 1: A.-J. Festugière, O. P., La religion des Romains d'après un ouvrage récent (J. Bayet, Histoire politique et psychologique de la Religion Romaine, 1957). **29** 48 (1957) 3/4: E. Schweizer, Die hellenistische Komponente im neutestestamentlichen σάρξ-Begriff.

V. Sonstige *VI. Politische Geschichte. Geographie. Chronologie*

B. Die Bibel als Ganzes

C. Das alte Testament im Urchristentum und in der alten Kirche

I. Allgemeines *II. Septuaginta*
III. Lateinische Übersetzung

3 38 (1957) 4: A. Penna, La Volgata e il Manoscritto 1 QIs[a].

IV. Sonstige Übersetzungen

D. Das Neue Testament: Allgemeines, Sprache, Überlieferung

I. Forschungsberichte. Auslegungsgeschichte. Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft

4 1 (1957) 2: K. H. Schelkle, Über alte und neue Auslegung. R. Schnackenburg, Zweite Arbeitstagung der deutschen katholischen Neutestamentler. **4** 2

(1958) 1: R. Schnackenburg, Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas. R. Schnackenburg, Four Gospels'-Congress Oxford. R. Schnackenburg, Neuere englische Literatur zum Johannesevangelium. **10** 25 (1958) 1: A. Kerrigan, The Four Gospels in 1957: The Oxford Congress. **15** 45 (1957) 4: P. de Vooght, L'argument patristique dans l'interprétation de Mt 16 18 de Jean Huss. **23** 82 (1957) 11: P. Winter, Das Neue Testament und die Rollen vom Toten Meer. **23** 82 (1957) 12: G. Lanczkowski, Religionswissenschaftliche Jahrestagung in Marburg/Lahn. **23** 83 (1958) 1: O. Cullmann, Parusieverzögerung und Urchristentum, der gegenwärtige Stand der Diskussion.

II. Sprache, Lexikographie und Grammatik

4 2 (1958) 1: H. Schürmann, Die Sprache des Christus, sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten. **14** 1 (1956) 3: L Morris, καὶ ἅπαξ καὶ δίς. **14** 1 (1956) 4: McL. Wilson, Coptisms in the Epistle to the Hebrews? **14** 2 (1957) 1: G. Delling, βάπτισμα βαπτισθῆναι. **14** 2 (1957) 2: J. Bauer, πῶς in der griechischen Bibel. **17** 64 (1957) 2: C. Spicq, O. P., Ἐπιποθεῖν, désirer ou chérir? **29** 48 (1957) 3/4: E. Schweizer, Die hellenistische Komponente im neutestamentlichen σάρξ-Begriff.

III. Textkritik, Handschriften, Textgeschichte

4 1 (1957) 2: J. Molitor, Zur Harmonistik des altgeorgischen Evangelientextes. **11** 76 (1957) 3: H. H. Oliver, A textual transposition in Codex C (Ephraemi Syri rescriptus). J. H. Greenlee, A corrected Collation of Codex Zacynthius. **13** 4 (1957) 1: J. N. Birdsall, Photius and the Text of the Fourth Gospel. **13** 4 (1958) 2: E. C. Collwell, The significance of grouping of New Testament Manuscripts. M. J. Suggs, The use of Patristic Evidence in the search for a primitive New Testament Text. **14** 1 (1956) 3: G. Maldfeld, Papyrus Bodmer II = Joh. Kap. 1 1-14. N. A. Huffmann, Revised Catalogue Data on Greek Gospel Mss. in Italy. **14** 1 (1956) 4: M. J. Suggs, The Eusebian Text of Matthew. Th. Kluge, Über zwei altgeorgische neutestamentliche Handschriften. **14** 2 (1957) 1: W. A. Wordsworth, The Bodmer Papyrus and the Prologus of St. John's Gospel. **17** 64 (1957) 3: M.-E. Boismard, O. P., Le Papyrus Bodmer II. D. Hemmerdinger-Iliadou, II Ptr 2 18 d'après l'Ephrem grec. **25** 14 (1958) 1: G. Maldfeld, Zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes.

IV. Übersetzungen

a) lateinische *b) syrische*

E. Neutestamentliche Einleitung und Exegese

I. Methodologie. Grundsätzliches

7 20 (1958) 1: D. M. Stanley, Balaam's Ass, or a Problem in New Testament Hermeneutics. **13** 4 (1957) 1: G. Schille, Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums: Rahmen und Aufbau des Markus-Evangeliums. **13** 4 (1958) 2: G. Schille, Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums (II): Das Evangelium des Matthäus als Katechismus. **18** 37 (1957) 3: P. Barthel, Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament. **25** 13 (1957) 6: R. Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?

II. Gesamtdarstellungen. Hilfsmittel

III. Die einzelnen Bücher

a) Die Evangelien insgesamt

14 1 (1956) 3: N. Krieger, Barfuß Buße tun. **14** 2 (1957) 1: N. Krieger, Der Knecht des Hohenpriesters.

b) Die Synoptiker

4 1 (1957) 2: A. VÖGTLE, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16 13-23 (1. Teil). **4** 2 (1958) 1: H. SCHÜRMANN, Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten. A. VÖGTLE, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16 13-23 Par. (Schluß). **11** 76 (1957) 3: J. A. BAIRD, A pragmatic approach to the Parable Exegesis: Some new evidence on Mc 4 11. 33-34. **13** 4 (1957) 1: G. SCHILLE, Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums: Rahmen und Aufbau des Markus-Evangeliums. **13** 4 (1958) 2: G. SCHILLE, Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums (II): Das Evangelium des Matthäus als Katechismus. J. JEREMIAS, Perikopen-Umstellungen bei Lukas? H. K. MCARTHUR, Mc 14 62. **14** 1 (1956) 3: H. A. RIGG, Papias on Mark. P. WINTER, The Proto-Source of Luke I. N. KRIEGER, Ein Mensch in weichen Kleidern. **14** 1 (1956) 4: T. A. BURKILL, The Cryptology of Parables in St. Mark's Gospel. G. DELLING, Das Logion Mc 10 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament. **14** 2 (1957) 1: J. MÁNEK, The New Exodus of the Books of Luke. J. BLINZLER, Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus (Lc 13 1). **14** 2 (1957) 2: G. DELLING, βάπτισμα βαπτισθῆναι. O. BETZ, Jesu Heiliger Krieg. J. MÁNEK, Fishers of men. **17** 64 (1957) 4: L. CERFAUX, Fructifier en supportant (l' épreuve), à propos de Lc 8 15. **29** 48 (1957) 3/4: J. BLINZLER, Εἰσὶν εὐνοῦχοι. Zur Auslegung von Mt 19 12. **Vox Theologica**, 28 (1958) 4: P. WINTER, The main literary problem of the Lucian Infancy Story.

c) Johannesevangelium, Briefe und Apokalypse

3 38 (1957) 4: G. ZIENER, Weisheitsbuch und Johannesevangelium (I). **3** 39 (1958) 1: G. ZIENER, Weisheitsbuch und Johannesevengelium (II). **11** 76 (1957) 3: J. J. ENZ, The Book of Exodus as a literary type for the Gospel of John. **13** 4 (1957) 1: J. BLINZLER, Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha, zur Auslegung von Joh 8 5. K. H. KUHN, St. John 7 37 f. **13** 4 (1958) 2: F. M. BRAUN, O. P., La »lettre de Barnabé« et l'Evangile de Saint Jean. **14** 1 (1956) 3: R. MCL. WILSON, The Fourth Gospel and Hellenistic Thought. **14** 2 (1957) 1: W. A. WORDSWORTH, The Bodmer Papyrus and the Prologue of St. John's Gospel. **17** 65 (1958) 1: A. FEUILLET, Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse.

d) Die Apostelgeschichte

13 4 (1957) 1:A. F. J. KLIJN, Stephen's Speech Acts 7 2-53. **14** 1 (1956) 4: DOM J. DUPONT, La Mission de Paul »à Jerusalem« (Act 12 25). **25** 14 (1958) 1: E. SCHWEIZER, Zu Act 1 16-22. **29** 48 (1957) 3/4: H. HOMMEL, Platonisches bei Lukas: zu Act 17 28a (Leben-Bewegung-Sein).

e) Paulusbriefe (einschließlich Hebräerbrief)

11 76 (1957) 3: W. BAIRD, What is the Kerygma? A Study of I Cor 15 3-8 and Gal 1 11-17. **11** 76 (1957) 4: J. M. ROBINSON, A formal Analysis of Colossians 1 15-20. J. J. PETUCHOWSKI, "Do this in remembrance of Me" I Cor 11 24. T. Y. MULLINS, Paul's Thorn in the Flesh. **13** 4 (1957) 1: J. A. FRITZMYER, A feature of Qumrân Angelology and the Angels of I Cor 11 10. **13** 4 (1958) 2: G. BORNKAMM, Faith and Reason in Paul's Epistles. **14** 1 (1956) 3: C. SPICQ, Comment comprendre φιλεῖν dans I Cor 16 22? **14** 1 (1956) 4: R. MCL. WILSON, Coptisms in the Epistle to the Hebrews? **14** 2 (1957) 2: P. WINTER, I Corinthians 15 3b-7. **15** 45 (1957) 4: F. G. LAFONT, Sur l'interprétation de Romains 5 15-21. A.-M. DENIS, Versé en libation (Phil 2 17) = Versé son sang? **17** 64 (1957) 3: A.-M. DENIS, L'investiture de la fonction apostolique par »Apocalypse«, Étude thématique de Gal 1 16. **17** 64 (1957) 4: A.-M. DENIS, L'investiture de la fonction apostolique par »Apocalypse«, Étude thématique de Gal 1 16 (suite). **29** 48 (1957) 3/4: G. SCHILLE, Die Basis des Hebräerbriefes.

f) Katholische Briefe

17 64 (1957) 2: M.-E. Boismard, O. P., Une Liturgie baptismale dans la Prima Petri (suite). **25** 14 (1958) 1: H. Greeven, Jede Gabe ist gut, Jc 1 17. **29** 48 (1957) 3/4: W. Nauck, Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (I Ptr 5 2f.).

F. Das Urchristentum

Ia. Zur Geschichte des Urchristentums

30 10 (1958) 1: H. J. Schoeps, Die Pseudoklementinen und das Urchristentum.

Ib. Zur Lehre des Urchristentums

4 1 (1957) 2: M. Meinertz, »Dieses Geschlecht« im Neuen Testament. **23** 82 (1957) 12: O. Kietzig, Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus. **23** 83 (1958) 3: O. Michel, Das Problem des Staates in neutestamentlicher Sicht. **29** 48 (1957) 3/4: W. Nauck, Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (I Ptr 5 2f.). **Vox Theologica** 28 (1958) 4: G. Sevenster, Hoofdmomenten uit de studie der Bijbelse Theologie. **Wissenschaftl. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg** 6 (1957) 4: A. Böhlig, Vom »Knecht« zum »Sohn«.

II. Jesus. Die Urgemeinde

4 1 (1957) 2: F. Mussner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens. **4** 2 (1958) 1: H. Schürmann, Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten. **13** 4 (1957) 1: C. F. D. Moule, The Post-Resurrection Appearances in the Light of Festival Pilgrimages. **13** 4 (1958) 2: W. R. Farmer, Judas, Simon and Athronges. **14** 2 (1957) 1: J. Blinzler, Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus. **14** 2 (1957) 2: O. Betz, Jesu Heiliger Krieg. **29** 48 (1957) 3/4: H. Köster, Die außerkanonischen Herrenworte als Produkte der christlichen Gemeinde. **31** 54 (1957) 2: E. Fuchs, Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus, eine Auseinandersetzung mit G. Bornkamms Buch über »Jesus von Nazareth«.

III. Paulus

4 2 (1958) 1: J. Reuss, Die Kirche als »Leib Christi« und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus. **11** 76 (1957) 3: W. Baird, What is the Kerygma? A Study of I Cor 15 3-8 and Gal 1 11-17. **13** 4 (1958) 2: G. Bornkamm, Faith and Reason in Paul's Epistles. F. Neugebauer, Das Paulinische »In Christo«. **14** 2 (1957) 1: W. Grundmann, Die Übermacht der Gnade; eine Studie zur Theologie des Paulus.

IV. Johannes

V. Gnosis, Judenchristentum

23 82 (1957) 11: J. Leipoldt, Das »Evangelium der Wahrheit«. **23** 82 (1957) 12: G. Lanczkowski, Religionswissenschaftliche Jahrestagung in Marburg/Lahn.

VI. Apokryphen

26 11 (1957) 4: G. Quispel, The Gospel of Thomas and the New Testament.

G. Geschichte und Lehre der alten Kirche

I. Forschungsberichte

2 5 (1957) 1: O. Heiming *OSB*, Orientalische Liturgie seit dem 4. Jh. (Literaturbericht). **15** 45 (1957) 4: J. Daniélou, Histoire des origines chrétiennes: II. Archéologie et Théologie. III. Manuels, Mélanges, Collections. **15** 46 (1958) 1: C. Mon-

DÉSERT, Un instrument de travail: la Collection: »Sources chrétiennes«. **19** 7 (1957) 4: A. LEMAÎTRE, La genèse du dogme chrétien et l'évolution des problèmes théologiques selon Martin Werner. **20** 1 (1954) 1: M. PELLEGRINO, Il primo Congresso Internazionale di Studi Patristici. **23** 82 (1957) 12: G. LANCZKOWSKI, Religionswissenschaftliche Jahrestagung in Marburg/Lahn. **23** 83 (1958) 4: W. JAEGER, Basilius und der Abschluß des trinitarischen Dogmas (anläßlich des Buches »De Spiritu Sancto« von H. Dörries). **24** 24 (1956/57) 3: H. KARPP, Lateinische Patristik.

II. Quellen, Inschriften, Ausgaben, Übersetzungen, Hilfsmittel

16 67 (1957) 3/4: H.-M. ROCHAIS, Le florilège anonyme pour Alagus (manuscrit Reims 443). V. BULHART, Textkritisches III (scil. zu Neuausgaben von Augustin und Eusebius von Emesa). **26** 11 (1957) 4: K. TREU, Ein Fragment der Apostolischen Konstitutionen in Erewan.

III. Geographie, Chronologie, Paläographie, Numismatik

20 1 (1957) 2/4: R. H. PFEIFFER, Aera mundi (altkirchl. Chronographie).

IV. Archäologie und Kunstgeschichte

14 1 (1956) 3: J. DORESSE, Les premiers monuments chrétiens de l'Ethiopie et l'église archaique de Yéha.

V. Geschichte, Literatur und Lehre

A. Allgemeines

a) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Geschichte der alten Kirche
b) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Literatur der alten Kirche

17 64 (1957) 4: A. SALLES, La diatribe anti-paulinienne dans »le Roman pseudoclémentin« et l'origine des »Kérigmes de Pierre«. **20** 1 (1954) 1: M. A. BELLIS, »Levantes puras manus« nell' antica letteratura cristiana. G. C. MARTINI, Le recensioni delle »Quaestiones Veteris et Novi Testamenti« dell' Ambrosiaster. C. FANTINI, Il trattato ps.-agostiniano »De vera et falsa poenitentia«. **30** 10 (1958) 1: H. J. SCHOEPS, Die Pseudoklementinen und das Urchristentum.

c) Übersichten, Längsschnitte und einzelne Fragen zur Lehre der alten Kirche

4 1 (1957) 2: K. H. SCHELKLE, Über alte und neue Auslegung. **20** 1 (1957) 2/4: H. A. WOLFSON, Negative attributes in the Church Fathers and Basilides. **Festgabe Lortz**, Baden-Baden, 1957: P. MEINHOLD, Schweigende Bischöfe, die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen.

B. Die einzelnen Perioden (Personen und Erscheinungen)

1. Die Apostolischen Väter

13 4 (1958) 2: F. M. BRAUN, La »lettre de Barnabé« et l'Evangile de Saint Jean. **14** 1 (1956) 3: H. A. RIGG, Papias on Mark. **Festgabe Lortz**, Baden-Baden, 1957: P. MEINHOLD, Schweigende Bischöfe, die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen.

2. Die Apologeten

22 10 (1956) 2: N. HYLDAHL, Tryphon und Tarphon. **26** 11 (1957) 4: P. NAUTIN, Notes critiques sur Théophile d'Antioche ad Autolycum Lib. II. **28** 68 (1957) 3/4: F. SCHEIDWEILER, Zwei Anmerkungen zum Engelkult.

3. Frühkatholizismus

31 54 (1957) 2: M. WIDMANN, Irenäus und seine theologischen Väter.

4. Die Alexandriner (mit Zeitgenossen)

15 46 (1958) 1: P. Valentin, Héraclite et Clément d'Alexandrie. **26** 11 (1957) 4: J. Wytzes, The Twofold Way; Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria.

5. Montanismus. Monarchianer

6. Konstantin und seine Zeit. Der trinitarische Streit. Donatismus

7. Der christologische Streit

8. Die Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts

15 45 (1957) 4: L. Doutreleau, Le »De Trinitate« est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle? P. de Vooght, L'argument patristique dans l'interprétation de Mt 16 18 de Jean Huss. **16** 67 (1957) 3/4: C. Lambot, Le sermon CCXXXV de saint Augustin pour un lundi de Pâques. **20** 1 (1954) 1: P. Courcelle, Saint Augustin »Photinien« à Milan (Conf. VII, 19, 25). **20** 1 (1957) 2/4: G. H. Williams, The Golden Priesthood and the Leaden State (A note on the influence of the »Sermo de dignitate sacerdotali« sometimes ascribed to St. Ambrose).

9. Justinian. Das 6. Jahrhundert

6 50 (1957) 2: I. Kawar, Procopius and Arethas (Forts.). **20** 1 (1954) 1: R. Manselli, L'escatologia di S. Gregorio Magno.

VI. Stellung in Staat und Gesellschaft, Organisation, Disziplin

10 24 (1957) 4: Th. A. Finnegan, Negotiatio. **Festgabe Lortz**, Baden-Baden, 1957: P. Meinhold, Schweigende Bischöfe, die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen.

VII. Mission und Ausbreitung

VIII. Kultus (Liturgie), Sakramente

2 4 (1956) 2: J. P. de Jong, Le Rite de la commixtion dans la messe romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes. **2** 5 (1957) 1: J. P. de Jong, Le rite de la commixtion dans la messe romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes (suite). **28** 68 (1957) 3/4: F. Scheidweiler, Zwei Anmerkungen zum Engelkult.

IX. Askese und Mönchtum

16 67 (1957) 3/4: H.-M. Rochais, Le florilège anonyme pour Alagus (manuscrit Reims 443). **Philologus**, 101 (1957) 3/4: Ursula Treu, Aristophanes bei Schenute.

X. Märtyrer und Heilige

1 75 (1957) 3/4: B. de Gaiffier, Hagiographie du Picenum, Vie de S. Elpidius etc.

DIE GENESIS DER GENESIS

Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel

von Otto Eissfeldt

1958. VII, 86 Seiten. 1 Karte. Brosch. DM 7,40, Pappbd. DM 9,40

Wie die gesamte Bibel, so kann auch ihr erstes Buch, die Genesis, nur aus ihrer etwa zwei Jahrtausende umfassenden Entstehungsgeschichte verstanden werden. Der Verfasser zeichnet in dieser Schrift, die in leicht abgewandelter Form die deutsche Fassung eines Beitrages zu „The Interpreter's Dictionary of the Bible" darstellt, den Werdegang der Genesis nach. So handelt seine Untersuchung von den in der Genesis verarbeiteten Einzelstücken (Lieder und Sprüche, Orts- und Stammessagen, kosmogonische Erzählungen und Kultlegenden, Märchen und Novellen und dergleichen), von den diese Einzelstücke vereinenden Sammlungen (Spruchreihen, Sagenkränze und ähnliche Gebilde), von deren Verschmelzung zu den die Genesis durchlaufenden Erzählungsfäden und von der Addition dieser Fäden, die etwa um 400 v. Chr. den Werdegang der Genesis abschließt. Der Verfasser wendet sich schließlich der Frage zu, ob und wieweit die Angaben der Genesis geschichtlich zuverlässig sind und betont, daß daraus für die vormosaische Periode der israelitischen Geschichte erheblich mehr Anhaltspunkte zu entnehmen sind, als man früher zugeben wollte. Der ethisch-religiöse Gehalt des Buches aber ist vollends über den Wandel der Zeiten erhaben. Leser, die den angeschnittenen Fragen genauer nachgehen wollen, finden im Anhang eine mit Überlegung und Sachkenntnis getroffene Auswahl aus dem sehr umfangreichen Schrifttum über die Genesis.

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Beachten Sie bitte die Prospektbeilagen: „Religion in Geschichte und Gegenwart" des Verlages J. C. B. MOHR (Paul Siebeck), Tübingen, und „Thomas-Lexikon" des FR. FROMMANNS VERLAG, Stuttgart-Bad Cannstatt

Inhaltsverzeichnis

Seite

SCHULZ, SIEGFRIED, Die Decke des Moses 1
SCHILLE, GOTTFRIED, Zur urchristlichen Tauflehre 31
KUBY, ALFRED, Zur Konzeption des Markus-Evangeliums 52
WINTER, PAUL, Lukanische Miszellen 65
BAMMEL, ERNST, Höhlenmenschen 77
SCHNACKENBURG, RUDOLF, Die »situationsgelösten« Redestücke in Joh 3 88
KAHLE, PAUL, Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch 100
WEISE, MANFRED, Mt 5 21f. — ein Zeugnis sakraler Rechtsprechung in der Urgemeinde 116
SCHEIDWEILER, FELIX, Zur Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia 123
HUNZINGER, CLAUS-HUNNO, Ein weiterer Beleg zu Lc 2 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας 129
STROBEL, AUGUST, Lukas der Antiochener 131
NAUCK, WOLFGANG, Das οὖν-paräneticum 134
ZOLLI, EUGENIO, Nazarenus Vocabitur 135
SCHEIDWEILER, FELIX, Zu Act 5 4 136
Zeitschriften-Bibliographie 138

ERNST STAEHELIN

Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi

Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen.

Bd. I: Von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung des Römischen Reiches.
Fr. 27.95, DM 27,—

Bd. II: Von der Christianisierung der Franken bis zum ersten Kreuzzug.
Fr. 27.95, DM 27,—

Bd. III: Von Bernhard von Clairvaux bis zu Girolamo Savonarola.
Fr 40.40, DM 39,—

Bd. IV: Vom Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.
Fr. 40.40, DM 39,—

Eine unerschöpfliche Fundgrube christlicher Weisheit für jeden am Werden und Wesen der Kirche Interessierten.

Der Bund, Bern

HENDRIK VAN OYEN

Evangelische Ethik

Bd. I: Grundlagen. Die Anwaltschaft des Geistes.
Kart. Fr. 6.75, DM 6,50
Leinen Fr. 9.90, DM 9,50

Bd. II: Liebe und Ehe.
Kart. Fr. 14.—, DM 13,50
Leinen Fr. 18.65, DM 18,—

Der bekannte holländische Theologe der Basler Universität wendet sich mit dieser grundlegenden Arbeit aus seinem Fachgebiet, der Ethik, nicht nur an Theologen und Philosophen, sondern an einen weiten Kreis von suchenden und fragenden Menschen.

Basler Nachrichten

FRIEDRICH REINHARDT VERLAG · BASEL